

الفلسفة الحديثة والنصوص

دكتورة
رأوية محمد المنعم حسان
كلية الآداب — جامعة الاسكندرية

١٩٨٢

دار المعرفة الجامعية
٤٠ شارع سوئس - إسكندرية

اهداءات ٢٠٠٣
الدكتور / إبراهيم مصطفى إبراهيم
الإسكندرية

بسم الله الرحمن الرحيم

القسم الأول

رئيسه ديكارت

مقدمة

يعد " رينيه ديكارت " René Descartes من أعظم فلاسفة القرن السابع عشر، ومن أوائل من ارتادوا الاتجاه العقلي فصح أن نقول عنه : أنه " أبو الفلسفة الحديثة " ومؤسس فلسفة الأفكار الواضحة المتميزة .

إن الفلسفة الديكارتية قد نادت بالحق، الذي برهنت عليه في وضوح الذهن وبداهته، كما وجدت العقل الذي قال عنه الفيلسوف: أنه " أعدل الأشياء قسمة بين الناس كما أن حظوظهم منه على العموم متساوية بقطع النظر من اختلافهم في الأجناس واللغات والعقائد والأوطان " (١) ، بهذه العبارة الشهيرة أعلى "ديكارت" من قيمة العقل وجعله أعدل الأشياء قسمة بين سائر الناس وقد لعب الفيلسوف دورا عظيما في مجال الفلسفة العقلية التي كانت تسعى لتحقيق البداهة واليقين في الفكر ، فكسسان

(١) يقول "ديكارت" في " المقال عن المنهج " "العقل هو أحسن الأشياء توزعا بين الناس إذ يعتقد كل فرد أنه أوتي منه الكفاية حتى الذين لايسهل عليهم أن يقتنعوا بحظهم من شيء غيره ليس من عادتهم الرغبة في الزيادة على ما لديهم منه وليس براجح أن يخطئ الجميع في ذلك بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو النطق تتساوى بين كل الناس بالفطرة وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر " .

المقال في المنهج - ت محمود الخفيري، القاهرة ١٩٣٠م - ٣-٤

منهجه ثورة على المذهب الأرسطي والفلسفة المدرسية، ومحاولة
تخليص القول من منهجيهما المتوارث في المدارس والجامعات ،
مما أفسح مجالا لحرية الرأي ، وتأكيد الذاتية التي مهستت
لقيام الثورة الفرنسية .

وتجاوز دور "ديكارت" العظيم مجالى الفلسفة والسياسة ،
إلى مجالى العلوم والرياضيات ، فيما تشهد بذلك مؤلفاته
العديدة والمتنوعة فى هذه المجالات، كما كانت له آراء خصبه
وقيمة فى ميدانى الأخلاق والجماليات .

وسوف نعرض فى هذا الكتاب المتوافع لفلسفة "ديكارت"
العقلية أو - إذا جار لنا القول - نشأة الفلسفة العقلية التى
يؤرخ لها بديكارت فى العصور الحديثة باعتباره أول من جدد
فى الفكر الفلسفى الحديث ، وأعلن الثورة على جمود الفكسرس
المدرس وعقم مناهجه وتعدت ثورته هذه الحدود إلى الثورة على
العقل ذاته ، على قيمه ، أحكامه ، أعرافه المتوارثة فى سبيل
تطهيره واعداده لقبول الحق والبداهة واليقين الذى لا يعد له
يقين .

ويشهد تاريخ الفكر الفلسفى الحديث أن "ديكارت" قد قدم
إلى عالم الفكر نسقا فلسفيا جديدا، ومنهجيا رياضيا متكاملا
قائما على الوضوح والتميز أراد به تغيير مسار الفلسفة مع
مطالع العصر الحديث .

وإننى إذا كنت أتقدم بهذا العمل العلمى المتواضع
لجبهة الباحثين فى مجال الدراسات الفلسفية فانى أأمل أن
يحوز قبولهم ويجد لديهم الاستحسان والتقدير .

والله وحده أسأله التوفيق

والسداد ،،،

دكتورة

راوية عبد المنعم عباس

الإسكندرية - جليم فى ٢ يناير ١٩٨٥

الموافق ١١ ربيع الآخر ١٤٠٥ هـ

الفصل الأول

الفلسفة الحديثة

(البدايات ، الخصائص ، منهج الدراسة)

مقدمة فى الفلسفة الحديثة

يعد تاريخ الفكر الفلسفى الحديث ، هو الصورة الواضحة المعالم
لمجهود الفكر الإنسانى ، عبر تاريخ الفلسفة الطويل .

وإذا كان هذا التطور الفكرى يبدو تاريخيا فى شكل
مترايط ومتشابه ، فإن ذلك يعزى إلى ما تتميز به الفلسفة من
خصائص الأصالة والدوام . فالفلسفة التى عرفت الديالكتيك ،
الفكرة ونقيضها ، لا تلفظ تاريخها القديم ، بل تطوره تشكيلا
وتغييرا ، ايجابيا وسلبيا ، رفضا وقبولا ، من حيث أنها جزء لا
يتجزأ من هذا التاريخ العام ، الذى تشكلت فيه مذاهبها
ونظرياتها ، منذ اليونان وحتى العصر الحديث والمعاصر .

وعلى الرغم من اتصال الفكر الفلسفى خلال تاريخه ، حتى
ليبدو كأنه سلسلة مترابطة الحلقات ، إلا أننا نخطئ لو نظرنا
إليه ككل متشابه ، إذ أن لكل مرحلة طيه خصائص ومميزات
تختص بها دون غيرها ، فسمات الفكر فى العصر القديم تختلف
عنها فى العصر الوسيط وعصر النهضة ، كما أن خصائصه فى العصر
الحديث تختلف بشكل كبير عنها فى العصور القديمة والوسطى .

ولما كنا نعرض لتاريخ الفكر الفلسفى فى العصر الحديث فيجدر
بنا أن نشير فى إيجاز إلى بعض مسائل هامة ، يقتضيها البحث
فى هذا الموضوع ، كمسألة البداية التاريخية الحقيقية للعصور
الحديثة ، والخصائص العامة التى يتميز بها الفكر الفلسفى الحديث

ثم أخيرا عرض لمنهج الدراسة المتبع فيه .

(١) البداية التاريخية للعصور الحديثة

لما كان التاريخ هو القالب الذى يتشكل فيه الفكر، ويتطور، من خلاله ، كان لزاما علينا تحديد التاريخ التقريبى لبداية الفكر الفلسفى الحديث ، **Modern Philosophy, La Philosophie Moderne.**

ولما كان مؤرخو الفلسفة قد دأبوا على النظر إلى المذاهب والفلسفات من خلال التاريخ التى بدأت فيه والحوادث التى ~~تتبعها~~ ^{تتبعها} خلاله، فيجدر بنا تحديد البداية التاريخية للفكر الحديث من خلال الوقوف على أحداث العصر فالفلسفة اليونانية على سبيل المثال تبدأ من "طاليس" الذى عاش فى أوائل القرن السادس قبل الميلاد. كما أن مرحلة العصر الوسيط قد عرفت تاريخيا بالمرحلة الممتدة من سنة ٤٠٠ إلى سنة ١٤٠٠ ميلادية (١) فما هى إذن البداية الحقيقية لتاريخ الفلسفة الحديثة ؟

الواقع أن الآراء تختلف حول تحديد هذه البداية ، فمن المؤرخين من يفترض حدوثها فى نهاية القرن الخامس عشر) مرحلة

(1) Russelle, B: A History of Western Philosophy , London 1947.

B. 11 p 322.

الكشوف الجغرافية واكتشاف قارة أمريكا الشمالية عام ١٤٩٢) ومنهم من يتصورها قد حدثت باعتبارها رد فعل لحركة الإصلاح الديني عند " مارتن لوثر " **Martin Luther** (١٤٨٣ - ١٥٤٦)، وما نتج عنهما من الثورة على الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا، وتأسيس المذهب البروتستانتي **Protestantisme** .

بيد أن التاريخ التقريبي للفلسفة الحديثة، يبدأ من منتصف القرن الخامس عشر إبان استيلاء الأتراك على مدينة القسطنطينية في عام ١٤٥٣ .

والواقع أنه لا يمكننا أن نرجع بداية الفكر الفلسفي الحديث لأي افتراض من الافتراضات السابقة، لأنه - كما سبق أن ذكرنا - من سمات الفلسفة أنها لا تنسلخ من تاريخها، ولا تنسى ماضيها، بل تتفاعل مع أحداثه في إيجابية ودوام . لذلك يحق لنا أن نقول : أن تاريخ الفلسفة الحديثة هو تاريخ الأحداث السالفة مجتمعة ، من دينية ، فكرية ، سياسية ، علمية وجغرافية وغيرها .

وسوف نوجز هنا ثلاثة عوامل رئيسية ، أسهمت بنصيب وافر في إثراء وتطور الفكر الفلسفي في العصر الحديث هي : العامل الديني، والسياسي ، والعامل العلمي .

أما العامل الديني الذي عبرت عنه حركة الإصلاح الديني، وما ترتب عليها من فعل واجبات الدين من مسئوليات المجتمع فقد كان بمثابة انعكاس لما أحدثته تطور العلم والتجربة من

شك في معرفة الإله بطريق الفلسفة ، أى عن طريق الامتداد وكمية الحركة ، وما يشمل العالم من نظام ، غير أن هذه الحركة قد استبعدت هذه الوسائل وجعلت الطريق مباشرا بين الانسان والله . إن هذا الفعل بين الدنيا والدين ، بين السلوك الاجتماعى والسلوك الدينى ، قد عمل على تأكيد مبدأ الذاتية الفردية ، والحرية الشخصية التى وجهت نظر الإنسان إلى التفكير فى ذاته ، ومحاولة تأملها من أجل الوقوف على تحقيق سبل سعادتها الحاضرة فى الحياة . وأن العبادة مسألة قلبية تتوقف على الصلة المباشرة بين الإنسان وخالقه .

وقد أسهمت العوامل السياسية إلى جانب العوامل الدينية فى بناء الفكر الحديث ، وتمثل ذلك فى قيام الثورات وظهور المبادئ الجديدة ، وحركة الاكتشاف الجغرافية ، كإكتشاف البرتغاليين لأمريكا ، ونشأة الامبراطوريات والدول كالامبراطورية البريطانية ، ودولة فرنسا فى النصف الثانى من القرن السادس عشر .

إن الاكتشافات العلمية فى القرنين السادس والسابع عشر ، تعد من أهم العوامل ، التى أسهمت فى إثراء وتطور الفكر الفلسفى لاسيما فى ميدانى الرياضة والفلك .

ويعد التقدم العلمى سمة من السمات الرئيسية التى تميزت بها هذه المرحلة : فى مجال العلم الطبيعى ، فقد ظهر العديد من المخترعات والمكتشفات الجديدة على يد علماء أمثال : "نيوتن "

Newton مكتشف قانون الجاذبية، "وجاليليو"
Galilié من أشهر علماء الفلك المنظرين^(١) و"كبلر"
Kepler بما قدمه من أبحاث قيمة فى مجالات العلوم.
و " فرنسيس بيكون" Francis Bacon الفيلسوف
الانجليزى الذى وضع منهج الاستقراء الذى لا يستطيع العلم
الاستغناء عنه حتى اليوم.
وعلى مستوى العلم الفيزيائى لانستطيع اغفال أعمال "جيلبرت"
Gilbert فى المغناطيسية عام ١٦٠٠ و "هيجنز"
Huygens فى النظرية الموجية فى الضوء. و " بويل"
Boil فى الضغط الجوى عام ١٦١٦ و"هارفى" Harvey
فى اكتشاف الدورة الدموية^(٢).

لقد انعكست كل هذه المؤثرات بدورها على الفكر الفلسفى
الحديث فتغيرت النظرة القديمة إلى العالم، وتمثلت فى نظرة جديدة
للطبيعة، ومنهج جديد أحدث تغيرا جذريا فى مجالات الحياة
العلمية، والعملية، والأدبية، والفنية، والسياسية مما دعى "كولينز"

(1) Gilson, E: La Philosophie Au Moyen Age.
Payot, Paris - Saint German 1962.
p. 761.

(2) Russell. B, Wisdom Of the West
D.R Paul Faulkes - 246 - 247.

إلى اعتبار هذا العصر " أعظم تمجيد للإنسان وملكاته " (١)

في ضوء ما سبق من اهتمامات القرنين السادس والسابع عشر بالجوانب العلمية والعملية، ومحاولة الاهتمام بعلوم الهندسة والرياضة والفيزياء والفلك باعتبارها من العلوم التي تخدم الإنسان إنرى أن الهدف من الفلسفة في هذا العصر كان هو الوصول بالإنسان إلى مستوى يمكنه من فرض سيطرته على الطبيعة وتسخيرها لخدمته .

ويعد "رينيه ديكارت" بفلسفته ، ومنهجه الجديدين ، خير معبر عن هذه المرحلة ، فقد أسس منهجا خالف به المثالية المتعالية التي نهجت عليها الفلسفة المدرسية ، مغيرا وجهة الفلسفة مسع مطالع العصر الحديث ، يشهد على ذلك مؤلفه " مقال في المنهج " - الذي أشار فيه بالاستعانة من التفلسف بفلسفة عملية في سبيل سيطرة الإنسان على الطبيعة وتطويرها لخدمته .

(1) Collins, J., Dr: God in Modern Philosophy
U.S.A Chicago. 1959 p 34.

(٢) خصائص الفكر الفلسفي الحديث

يتميز الفكر الفلسفي الحديث بثلاث خصائص هي: النزعة العلمية والطابع الفردي، وسمة الدولية وسوف نفسر كل من هذه الخصائص فيما يأتي :

أ - النزعة العلمية Scientific

امتزج الفكر الإنساني في الحضارات الشرقية القديمة بالعاطفة الدينية ، والخيال الأسطوري ، بيد أن هذا الإطار من التفكير الديني، لم يحل دون ظهور نظرات في الوجود لا تخلو من قيمة ، كالتمويل إلى وحدانية الله ، والاعتقاد في خلود النفس ويوم الحساب ، والوقوف على خلق الله للكون من عدم ، كما تصور أجداد الاسرائيليين الأوائل ، يشهد بذلك ما خلفته هذه الحضارات من تراث مادي وثقافي .. Cultural .

أما اليونان فقد نظروا للعالم الطبيعي حولهم، نظرة عقلية مجردة (صورية) ، وارتبط تفكيرهم بقيم الحق والخير والجمال (القيم المطلقة العليا) ، فتشكلت نظرتهم للحياة من خلال القيمة المطلقة العليا (كالحق المطلق والخير الكلي والجمال الأسامي) . فأصبح الإنسان الفاضل في نظرهم ، هو الحاصل على الخير والجمال كما كان مقياس الفعل الإنساني والسلوك ، مقرونا بالقيمة الذاتية للحق والخير والجمال ، فاستلزم ذلك صدور الأفعال الإنسانية وهي تدافع عن الحق لذاته ، وتفعل الخير المطلق أيضا كما تستمتع بالجمال

باعتباره قيمة متسامية .

وتصور اليونانيون أن العقل هو الذى يتحكم فى مجرى الأمور الطبيعية والفكرية ، فكانت الحوادث والموجودات تنتظم فى الوجود حسب علل مترابطة متناسقة .

وتخطت النظرة الكلية عالم القيم والسلوك ، لتقيم علما نظريا واضح المعالم ، شامخ البنيان ، مثال ذلك آراء فلاسفتهم فى علم الفلك ، وما تصوروه عن سمو الشكل الدائرى لحركة الكواكب والأفلاك فى السماء ، وما ترتب عليه من اتخاذهم لهيئتها الشكل معيارا يحددون به مصائر البشر والأشياء فى العالم .

وفق هذا التصور لم يلتزم العقل اليونانى البحث من حقائق الأمور الفكرية والأشياء الطبيعية ، بل صب اهتمامه على محاولة الاستدلال من وجود العلل على وجود المعلولات ، وتتبع القضايا حتى آخر نتائجها المنطقية ، فكان هدفه الوصول للنتائج الصحيحة منطقيا ، بغض النظر عما إذا كانت صحيحة أو خاطئة فى الواقع

إن مدار بحث وتفكير العقلية اليونانية كان قد تمثل فى النظرة العقلية البحتة للأمور ، والاهتمام بمقدار صحة الاستدلال ، دون اعتبار للواقع ومحاولة اكتشاف الجمال والنظام فى الكون .

أما فى العمور الوسطى المسيحية فنجد أن الصورة قد اختلفت عما كانت عليه فى العصر القديم فيحدث اتصالا بين الدين السماوى ،

والفكر الفلسفى الممثل فى تصورات اليونانيين الطبيعية، وقد اشتريت فى هذه التجربة الأديان السماوية الثلاثة والفلسفة اليونانية المتمثلة فى الفكر الأرسطى مع تيار من الأفلاطونية .

بهذا الاتصال بين الفكر العقلى والدينى، ظل التفكير لا يخرج من فلسفة قدر لها أن تظل مرتبطة بقيود العقيدة الدينية، التى تنطوى على التساؤل التاريخى: هل يؤمن الإنسان أولاً، ثم يتفكر بعد ذلك ؟ أم أنه يتفكر من أجل أن يؤمن ؟ وهل يمكن أن تتناقض نتائج العقل مع مسلمات الإيمان ؟

وإذا نظرنا إلى طبيعة الفكر الفلسفى فى العصر الوسيط بعيداً عن مجال الدين وجدنا اهتماماً بالإيمان عن الفهم ، وبالنقل على العقل ، حتى فى مجال العلم مما أدى إلى توقف علماء هذه العصور عن الابتكار والخلق فلم يظهر سوى علماء وفلاسفة درسوا فى نطاق تعاليم الكنيسة مثل القديس "أوغسطين" *Saint Augustin* .

عرضنا لطبيعة الفكر فى العصور القديمة (شرقية ويونانية) ثم لخصائص الفكر فى العصور الوسطى ، ونذكر هنا الخصائص التى تتميز بها الفكر الفلسفى الحديث ، لاسيما بعد أن انفصل تدريجياً عن سلطة الدين ، فلم تعد الفلسفة مقيدة بقيود الكنيسة ، أو خادمة لها، بل عبرت عن الواقع العلمى التجريبي فى سائر المجالات، إذ تجرأ الفلاسفة على الواقع الطبيعى . فبينما نجد أن تفكير العالم يتميز بالموضوعية الخاصة بالبحث العلمى ، يحاول سبر غور الواقع

بتحرى جزئياته وتفصيلاته المختلفة ، ولايستطيع أن يتدرج من هذه الجزئيات إلى تعميمات شكلية ، إلا بعد دراسة مستفيضة لهذه الجزئيات . نجد أن الفيلسوف يقوم بجمع النتائج الدقيقة للابحاث العلمية ، ويكون منها نظريات وتصورات وقيم من العالم - في المجالات : الفنية ، والخلقية ، والدينية بحيث لا تتعارض هذه النظريات مع نتائج البحث العلمي ، أو تغل بمبادئه . فالفلسفة في العصر الحديث اقتربت بجرأة من الواقع ، وهبطت من سماء المثل إلى عالم المادة والانسان فتلمست مشاكله ، وسعت لخدمته وكونت نظرياته العامة ، بالاتفاق مع ما توصل إليه العلم فجار لنا أن نميزها بالطابع العلمي .

(ب) الطابع الفردي Individual

كانت الفلسفات والمذاهب في الماضي تتحدد وفق أهداف معينة ترسمها الحكومة أو السلطة الدينية . فكان الهدف من الأفكار الفلسفية والنظريات الاجتماعية هو خدمة أهداف المجتمع وتحقيق سياسته ، فأفكار "أرسطو" في السياسة . وآراء "أفلاطون" في المدينة - الفلفة . وتصور "أوغسطين" لمدينة الله . وغيرها من أفكار ومذاهب سياسية واجتماعية ، ودينية ارتبطت بالنظام السياسي أو الاجتماعي أو الديني للمجتمع ، وهبرت عن أهدافه في صورة عامة وكلية .

أما الفكر الفلسفى الحديث فقد تميز بالنزعة الفردية ،
فالفيلسوف يحاول جاهدا التوصل إلى آرائه ونظرياته بذاته ،
فيتقصى الوقائع ، ويضع الفروض ويجرى التجارب ، حتى يصل إلى
النتائج ، فى غير خضوع لهدف محدد ، أو خطة مرسومة للحكومة
أو السلطة الكنسية .

إن الفيلسوف الحديث يعمل فى حرية شخصية ، فى فردية
وأصالة تتميز بهما الفلسفة الحديثة التى أكدت ذاتية الفرد ،
وسلطة الأقواء على شخصيته ، وأهمية وجوده وفكره .

سمة الدولية International

تميزت الفلسفة الحديثة بسمة الدولية على عكس الفلسفات
القديمة التى كانت تعبر عن فكر شعوبها وقومياتها ، فالفلسفة
اليونانية كانت انعكاسا للفكر النظرى عند اليونان ، تتصل بثقافتهم
الخاصة ، وظروفهم سياسية ، أو اجتماعية أو ثقافية لذلك فإنها
لم تعبر إلا عن طابعها النظرى الخالص .

أما طبيعة الفكر فى العصر الوسيط ، فكانت تتجه برمتها نحو
تأيد مسائل الدين ، أو محاولة إيجاد الصلة بينها وبين الفكر
الفلسفى عند أفلاطون أو أرسطو ، كما كانت الأفكار تكتب بلغة
لاتينية سقيمة ، يكاد يتلاشى معها الطابع الفردى للفيلسوف ،
أو حياته ، أو مميزات عصره ، وكان معظم الفلاسفة ممن ينتمون إلى
الكنيسة ، فاصطبغ الفكر بصيغة دينية لاهوتية .

رأينا أن الفكر الفلسفي قد غير أثوابه، خلال عصوره المختلفة بحيث اصطبغت كل مرحلة بطابع معين، عبرت عن اتجاه الملطة أو القومية بشكل أو بآخر، بينما أن الفكر الفلسفي الحديث قد جمع بين كل هذه الفلسفات ونسقها وقدمها للإنسانية تراشا عاما، تعرفه وتستفيد منه سائر الشعوب فنحن أن من بين العلماء فلاسفة ومن بين الفلاسفة علماء كما نجد الكثيرين من الفلاسفة من غير رجال الدين كما كان الحال في العصور الوسطى. إن الفلسفة الحديثة قد قدمت للإنسانية تراشا محسدا منظما جمع بين القديم والحديث، تتداوله جامعات العالم وتحفظه مكنتاتها، باعتباره ملكا للإنسانية وليس ملكا لدولة أو قومية.

ولا يعني قولنا بتدويل الفكر الفلسفي، على مستوى العالم غض النظر من الفكر الكلاسيكي، ومن محاولة تجديده، فالكثير من الدراسات الفلسفية، تقدم أبحاثا موضوعية عن الفلسفة القديمة، ليس أدلى ذلك من عودة الجامعات الفرنسية إلى دراسة الفلسفات السابقة على "سقراط كبارمنيدس" و"أنبادوقليس" و"هرقليطس" في ضوء التيارات الفلسفية الحديثة : كالوجودية، والفينومولوجيا وثمة اهتماما خاصا بدراسة فلسفة "أرسطو"، في المنطق وعلم الحياة يظهر في فرنسا وإنجلترا كما حدث تجديدا لبعض مذاهب قديمة مثل التومادية الجديدة **Néo Thomisme** والفكر الاشعري الذي عبر عنه جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده.

(٣) منهج دراسة الفلسفة الحديثة

ذكرنا أن الفكر الفلسفي الحديث قد تميز بثلاث خصائص هامة تمثلت في النزعة العلمية، والاتجاه الفردي، وسمّة الدولية وهذا يستلزم منا الاهتمام عند دراسة الفلسفة الحديثة بالنواحي التالية :

أولا : لما كان تاريخ الفلسفة مترابطا ومتصلا ، ترتب على ذلك ضرورة دراسة العلاقة بين مذهب الفيلسوف وموقفه من المذاهب السابقة عليه ، والمعاصرة له .

ثانيا : لما كان الفيلسوف هو خير من يعبر عن روح عصره استوجب ذلك دراسة مذهبه باعتباره ممثلا لعصره ، ومترجما للتيارات العلمية ، والدينية ، والأخلاقية ، والاقتصادية . في العصر الذي يعيش فيه .

ثالثا : لما كانت حياة الفيلسوف هي المعين الذي تنصهر فيه أفكاره ، وتتبلور آرائه ، لزم عن ذلك ضرورة الاهتمام بدراسة تاريخ حياة الفيلسوف لأهميتها في دراسة المذهب .

فلذا تناولنا الناحية الأولى بشيء من التفصيل وجدنا أن الفيلسوف يكون ملتزم بموقف فكري معين قد يعارض فيه سابقيه أو لاحقيه ، لا يفهم من ذلك أنه قد لفظ آراء غيره بصفة قاطعة بقدر ما يعنى أخذه لما يتوافق مع آرائه ، ولغظه لما يتعارض معها فنحن نرى كيف رفض " فرنسيس بيكون " و " رينيه ديكارت " ، الأفكار المدرسية في حين أنهم قد أخذوا بها في بعض مواضع

فلسفتهم فالفلسفة لاتلظ تاريخها دفعة واحدة بل تأخذ منه
بصفة دائمة كما تعطيه أيضا . وهذا ما يفعله الفيلسوف الذى
تكون مهمته تحليل الأفكار ومزجها وتأليفها .

وقد يتأثر الفيلسوف بأراء مدرسة معينة ، غير انه يطور
أفكارها ، ويضيف إلى مفاهيمها ، حتى يصل إلى أبعد حدودها ، مثال
ذلك : محاولة كل من " سبينوزا " و " ليبنتز " ، اللذان طوروا
المذهب العقلى عند " ديكارت " ، واتجها به إلى أبعد حدوده .
ونفس هذا الموقف حدث بالنسبة للفلسفة التجريبية الانجليزية ، عند
" جون لوك " ، التى تأثر بها " دافيد هيوم " و " باركلى " ، حيث
وصل هذان الفيلسوفان إلى نتائج لاتتمشى مع مذهب " لوك " الحسى
التجريبى .

وقد نجد أن بعض الفلاسفة ، يحاولون الجمع بين المذهبين
الحسى والعقلى ، كما فعل " كانت " الذى أسس المذهب النقدى ، بالجمع
بين طرفى مذهبين متعارضين هما الحسى والعقلى .

أما الناحية المتعلقة بشخصية المفكر فى عصره فمما لاشك
فيه أن الفيلسوف يلعب دورا كبيرا فى تمثيل روح عصره ، والتعبير
عن مشاكله وتشكيل مذاهبه فى شتى المجالات . فديكارت حين وضع
المذهب العقلى إنما أراد أن يعبر به عن اتجاه الفلسفة الفرنسية
فى القرن السابع عشر ، وأن العقل يقف فى حالة رفض وشك فى جميع
الأشياء ولا يقبل منها إلا الأفكار الواضحة المتميزة .

أما "جون لوك" الذى عبر من الاتجاه الحسى والتجريبى، فقد كان مذهبه المؤيد للتجربة ، خير معبر عن روح الفلسفة الانجليزية التجريبية، التى سادت القرن السابع عشر، بينما عبر "هيجل" عن مثالية الفكر الألماني ، بما انطوى عليه مذهبه من اتجاه روحى مثالى .

نلاحظ مما سبق أن الفيلسوف مصدر مظاء فكرى لمجتمعهم ومنبع التراث الخالد لاجياله على مر العصور ويكفى شاهدا على ذلك : عقلانية "ديكارت" وتجريبية "لوك" ومثالية "هيجل" التى مارالت تتدانس حتى اليوم كما جعلت منهم ممثلين لاتجاهات مجتمعاتهم الفكرية التى عبرت عنها الفلسفات العقلانية الفرنسية، والتجريبية الإنجليزية، والمثالية الألمانية.

أما فيما يتعلق بسمات شخصية الفيلسوف وأثرها على فكره وصياغة مذهبه فانها تعد من بين العوامل الهامة فى دراسة الفكر الفلسفى ، كما تمثل فرعا رئيسيا من مباحث علم النفس الحديث والدليل على ذلك أن قيام المذاهب الفلسفية قد تأثر إلى حد كبير بظروف حياة الفلاسفة فجاءت تعبيراً عن معاناتهم أو استقرارهم النفسى ، فالفكر الديكارتى الذى بدأ بالشك وانتهى باليقين ، ما هو إلا تعبير عن رفض الفيلسوف لمناهج الدراسة المدرسية المتبعة فى عصره، وهجومه على الفكر الأرسطى الذى سيطر على العلم منذ القرون الوسطى - والذى فرضت عليه مناهجه وآراؤه ودرست له فى مدارس اليسوعيين- كما أن الاتجاه الدينى فى فكر

"مابرايتش" وعمله بالكنيسة قد دفعه لتأسيس نظرية فى المعرفة ، تستند برمتها على وجود الله ، وهذا ما عبر عنه فى نظرية " الرؤية فى الله " *Vision en Dieu*

وتعد الظروف التى أحاطت بنشأة "بىكال" وتلقيه العلم من طريق منهج وضعه له والده من بين العوامل التى جعلت منه عالما مبرزاً وباحثاً متخصصاً فى فروع العلم الطبيعى والرياضى على حد سواء . أما " سبينوزا " فقد عبر عن فلسفة وحيدة الوجود فى قالب روحى ، بعد معاناته من ظلم السلطات واضطهادها ، فى عصر لاقى فيه اليهود فى أسبانيا أشد أنواع الظلم والقهر . ثم نجد " ليبنتز " الذى شغل مناصب عديدة ، وعاش خبرات متنوعة ، فانطوت فلسفته على نزعة توفيقية تنسيقية فى مجالات : الفلسفة والعلم والدين ، تبلورت فى فلسفة مثالية جمعت بين الحس والعقل ، ووفقت بين الأضداد . بينما نجد أن شوبنهاور يعبر فى فلسفته ، عن نزعة صوفية وأخرى تشاؤمية ، ترجمت من خبراته وتجاريه المريرة ، فانبثقت فلسفته وهى تعبر عن شعور العزوف عن الحياة وحب العزلة .

أما "كانت" الذى تأثر بتربيته الدينية القوية المتمزمة فقد أضفت على فكره طابع الجدية والصعوبة والصرامة ، فبدت فلسفته النقدية فى صورة تخطيط منطقي محكم جاف . ويجب أن نلاحظ أن السمات الشخصية والاجتماعية أصبحت

مطلباً رئيسياً لأبحاث الفلسفة الحديثة كما أنها قد أدت بنا
إلى تقسيم الثقافات والفلسفات إلى الفلسفة العقلية الفرنسية ،
والتجريبية الإنجليزية والفلسفة الكلية الألمانية . ولا يعد ذلك
فعلاً تعسفياً أو اخلاً بترابط الفكر الفلسفى ووحدته ففى
تاريخه العام بقدر ما هو تصنيف وتحديد لنوعية الفكر ففى
تاريخ الفلسفة الحديثة .

وسوف نتناول فى هذا الكتاب فلسفة " رينيه ديكارت "
باعتبار أنه يرمز بما قدمه فكره ومنهجه إلى بداية عهد جديد
فى الفكر هو ما عرف فى التقسيم التاريخى للفلسفة " بالعصر الحديث "
وسوف نعرض له فى دراسة وإفية لتاريخ حياته وظروف نشأته
وأثرهما على بنية فكره . ثم نعرض بالدراسة لتفصيلات المذهب
وعلاقته بالمذاهب السابقة عليه ، والمعاصرة له

والحق أن دراسة فكر " ديكارت " سوف تمهد السبيل لدراسة
مذاهب فلسفة كثيرين لحقوه وساروا على هدى (العقل والمنهج
الرياضى) أو خالفوه فأقاموا مذاهب تنطلق من قضايا مذهبه
الرئيسية كالفكرة والإمتداد لكنها تختلف معه فيما بعد . أو
مذاهب أخرى تتناقض مع فكره بصفة قاطعة فتبدأ بدائية
مغايرة لما ابتدأ هو منه .

ولإذا كان الفلاسفة الذين لحقوا "ديكارت" قد تناولوا
فلسفاتهم بصفة فردية وعبروا عن مذاهبهم وآرائهم بصورة

شخصية أو ذاتية فإن الدراسة التحليلية لهذه المذاهب سوف
تفصح عن بعد كبير واضح أو خفى لهذا الفكر الديكارتي على تلك
المذاهب .

والذى لا شك فيه أن قيمة مذهب "ديكارت" وأهمية ما خلفه
من فكر فى تاريخ الفلسفة قد تخطى بشكل كبير حدود مذهب
العقلى الخاص تاركا بصماته الواضحة على فلسفات كبرى لها
شأنها فى تاريخ الفكر الفلسفى الحديث كـ فلسفة : " بـكـالـ"
(١٦٢٢ - ١٦٦٢) و " مالبرانش " (١٦٣٨ - ١٧١٥) و " لـيـبنـتـز "
(١٦٤٦ - ١٧١٦) و " سـيـنـيـوزا " (١٦٣٢ - ١٦٧٧) و " جـونـلـوك "
(١٦٣٢ - ١٧٠٤) ثم " دافيد هيوم " (١٧١١ - ١٧٧٦) .

يعبر الخمسة فلاسفة الأوائل عن الاتجاه العقلى، بينما
تمثل فلسفتا " جون لوك " و " دافيد هيوم " الاتجاه التجريبى .

Rationalisme

٤- التعريف بالمذهب العقلي

يجدر هنا قبل أن نتناول المذهب الديكارتي بالعرفي أن نفسر مفهوم " المذهب العقلي " باعتبار أنه المدخل الذي ولجه " ديكارت " ، وهو يؤسس فلسفته ، والإطار الذي حدده للفكر ، ونادى به في القرن السابع عشر . هو أيضا ما اتسمت به الفلسفة الفرنسية بصفة عامة ، وما تميزت به فلسفة "ديكارت" بصفة خاصة .

فما هو المقصود بالمذهب العقلي ؟

يعنى بالمذهب العقلي : الرجوع إلى الاستدلال الخالص معبرا للمعرفة ، يلهم من ذلك : ان بإمكان الانسان الوصول إلى معرفة جوهرية عن العالم ، بدون الرجوع إلى أية مقدمات تجريبية - على نحو ما يفعل المستندون إلى التجربة - .

والمذهب العقلي يقوم أيضا في مواجهة الدعاوى الدينية . فهو ينكر خوارق الطبيعة ، والمعجزات ، محاولا اختبارها بمحك عقلي ، فهو يرى أنه لما كان من المستحيل اختبار الغيبيات والدعاوى الدينية بمحك عقلي ، بما يستحيل معه إثبات ما هو نقيض لما جاءت به الأديان من خوارق ودعاوى ، فيصبح المذهب

يعرف المذهب العقلي بالفرنسية بالمصطلح Intellectualisme

Rationalisme أو Intellectualisme
Rationalism أو Intellectualism

العقلى هو : " الاستدلال العقلى الخالص " وهو التعريف الشائع له .
ويقف دعاة المذهب العقلى على طرفى نقيض مع دعاة المذهب
التجريبي ، لما بينهما من تعارض ، ففى حين ينادى أتباع العقل
بقبول الاستدلال العقلى ، سبيلا للمعرفة الخالصة - نجد أن دعاة
التجربة يؤيدون نتائج التجريب ، ويولون الثقة لمعطيات الخبرة
الحسية ، باعتبارها معدرا للمعرفة .

يمثل المذهب العقلى فى تاريخ الفكر الفلسفى الحديث :
" رينيه ديكارت " و " اسبينوزا " ، و " ليبنتز " . فى حين
يمثل " جون لوك " ، و " ديفيد هيوم " المذهب التجريبي .
وسوف نلقى الضوء على مذهب " ديكارت " باعتباره أول من
دعى للإيمان بالعقل ، والثقة فى استدلاله فى القرن السابع عشر
فنادى بتخليص العقول مما علق بها من معارف مدرسية موروثة ،
كما أسس المنهج الذى أراد لمن يسلكه بلوغ اليقين والوضوح ،
فى المعارف والعلوم . .

وهكذا كان من الجدير بالباحث فى الفلسفة الحديثة ، أن يبدأ
بدراسة الفلسفة العقلية التى نادى بها " ديكارت " وفتح لها
الأبواب والأذهان .

إن دراسة " ديكارت " - باعتباره منشئ الفلسفة الحديثة -
هى دراسة جد هامة وأساسية لمن أراد البحث فى تاريخ الفكر
الفلسفى بنظرة كلية أو شمولية . يكفى أن نعلم أنه يمثل
البداية الحقيقية لعصر الفلسفة الحديث ، ويقع من تاريخها فى

مرحلة وسطى ، فاصلة ، بين القديم والجديد ، بين التقليدى المتوارث وبين الجديد المبتكر . لاي معنى هذا القول أن افكاره قد انفصلت برمتها عن الماضى ، فلم تتناول بعض جوانبه ، وان جاز لنا القول بأن تفكيره إنما يفصل بين الماضى والحاضر ، فلا يعنى ذلك انه يستنكر الماضى أو يهدمه تماما بقدر ما يعنى فعل صحيح الفكر من فاسده . فصل الحق عن الباطل ، وتمييز اليقين عن اللبس ، واعلاء صوت العقل ، لا الحد من دوره . فى خدمة الانسان والسير على الفكر حسب خطة موضوعة ، لا ارتجالا أو تخبطا عشوائيا فى مشاهسات المصدف والظنون .

إن دراسة مثل هذه تطلعنا على بداية عهد جديد للفلسفة لم تألفه من قبل ، مرحلة يعود فيها العقل إلى ذاته ، يفكر ... ويختبر أفكاره يتخيرها وينقيها ، يشك فيها ويتيقنهما . وكان ذلك يقتضى منه أن يرتاب ولو للحظات ريشما يطمئن إلى نزاهة الفكر وبراعته من شبهة الحواس كما كان يلزمه بانكار كل ما سبقه من معارف وآراء ونظريات لايضمن صحتها ، وأن يستوقف منها البعض لحين النظر إليه والتأكد من صحته .

وهكذا يبدأ العقل من جديد فى اختبار قضايا الماضيه ، وآرائه الموروثة المنقولة ، بمنهج الشك الذى خلع على كل فكسة من أفكاره ، وكل خطوة من خطواته ، يقينا ووضوحا لم تعهده من قبل .

بهذه الطريقة ، وبهذا المنهج لم ينسلخ "ديكارت" كليسة
عن ماضى فكره ، لم يهدمه بتعسف إنما تخير منه ما ملح
واستبعد ما فسد- وليس مستغربا أن يحدث مثل هذا فى تاريخ
الفكر الفلسفى وهو فكر لا ينسى ماضيه كلية ولا ينسلخ عن تراثه
تماما كما هو الحال بالنسبة للعلم- **Science** الذى
ينسى ماضيه ويكون التغيير هو أساس تقدمه ورمز نهضته .

الفصل الثانى

" رينيه ديكارت "

(١٥٩٦ — ١٦٥٠)

حياته ومؤلفاته :

(١) حياته :

أ- مرحلة الطفولة

ب- " ديكارت " فى لافليش

ج- " فى هولندا

د- " فى باريس بين الله والعلم والشهرة

هـ- موقف الفرنسيين والهولنديين من فلسفة "ديكارت"
الجديدة .

(٢) مؤلفاته :

عرض تفصيلى لمؤلفات الفيلسوف مع التعليق عليها .

(١) حياته

عاش "ديكارت" (١٥٩٦-١٦٥٠) حياة حافلة بالحركة والنشاط، بالعزلة والانفراد، بالانفعالات والهدوء، حياة زاخرة بالفكر مشوبة بالتجارب، خصبة بالتأمل، منذ طفولته المبكرة مروراً بشبابه في باريس، ونقده لمناهج التعليم المتبعة في لافليس La Flèche، ورحيله إلى هولندا وغيرها من بلدان أوروبا، بجوبها بحثاً عن الخبرة والتجربة والحقيقة، وانتهاءً بتجربته في السويد بلاد الذهبية والجليد كما كان يسميها. عاش الفيلسوف مراحل حياة جديرة بالوقوف عند أحداثها، وتتبع خطواتها ومراحلها.

وسوف نعرض في هذا الفصل تاريخ حياة "ديكارت"، ومواقفه من الفلسفة والعلم والدين في عصره.

أ - مرحلة الطفولة

ولد "رينيه ديكارت" René Descartes في يوم ٣١ مارس من عام ١٥٩٦ في بلدة لاهاي La Haye من مقاطعة التورين Toraine بفرنسا (وهي مدينة صغيرة تقع بين مدينتي لوش (Luch) وشاتلرو Châtellerauld على الجانب الأيمن لنهر الكروز) (١)

(1) Baillet, A: Lavie de Monsieur Descartes
VI. p.34

وعند في يوم ٣ من إبريل في كنيسة القديس جورج^(١) التي
ما زالت قائمة حتى الآن. وقد كتبت على سجل التعميد بهــذه
الكنيسة عبارتان خالدتان هما: " في نفس هذا اليوم عند رينيه
ابن الشريف جوشيم " ديكارت " المستشار الملكي ببرلمان بريتاني
والسيدة الشريفة جين بروشار وكان أولياء تعميده الشريف رينيه
بروشار المستشار الملكي والقاضي في بواتييه والسيدة جيـسن
بروست زوجة السيد سان مراقب الفرائض الملكي في شاتلرو". أما
هؤلاء الأشخاص فقد كانوا خال والد "ديكارت"، وعم والدته
وخالها^(٢).

كان للفيلسوف ثلاثة أشقاء يكبرونه سنا هم "بييـر"
Pierre وقد ولد في عام ١٥٨٩، و"جين" Jeanne
التي ولدت بين عامي ١٥٩٠- ١٥٩٥، وشقيق ثالث توفي في سن
صغيرة.

ويبدو أن "ديكارت" قد وقع في خطأ وهو يعطي بيانات
مفصلة عن حياته فهو يقول في كتابه " مقال عن المنهج " :
" إن والدته قد توفيت بعد بضعة أيام من ولادته بسبب
مرض في رثتها " غير أن تاريخ حياته يثبت أنها قد توفيت
في عام ١٥٩٧ على إثر وضعها لطفل يعمر "ديكارت" ^(٣). كما
يذكر الفيلسوف : أنه ورث عنها سعالًا جافًا، وبشرة باهتة اللون،

(1) Gresson, André; Des Cartes, P.U.F Paris
1942. p 7.

(2) Ibid .

(3) Ibid , Descartes, p'11.

لذ كان الأب قد لمس فيه ذكاء وموهبة مما دعاه لأن يظل سق
عليه لقب "فيلسوفه" Sa Philosophie .

ب - "ديكارت" في لافليش

التحق "ديكارت" في سن الثامنة بكلية لافليش Collège
de Laflèche التي أنشأها هنري الرابع لجماعة اليسوعيين
Jesuits ، وكانت من أشهر المدارس في أوروبا
وقتذاك (١) ، وكان ذلك في عام ١٦٠٦ .

استمر الفيلسوف يدرس في هذه المدرسة طيلة ثمانين
سنوات ، درس فيها اللغات القديمة ، والمنطق والأخلاق والرياضيات (٢)
كما تلقى أصول العقيدة ، وقواعد التربية الروحية لما كان
Exercices Spirituels يقوم به من تمارين روحية
بقصد تقوية إرادته . وقد تميز الفيلسوف في أثناء هذه المرحلة
بالنزعة المثالية والروحية .

(1) De. Sacy, Sammuel S, Descartes Par
Luimême, ecrivains de toujours
De Seuil, Paris 1962 p 25.

(2) Baillet, A: La Vie de Monsieur Descartes
Paris 1691 V 2 p 483.

وعلى الرغم من استيعابه وشففه بالدراسة الأدبية وتلقيه
للتعاليم الروحية^(١)، إلا أنه رأى أن ينتقل إلى دراسة المنطق
والطبيعة والفلسفة، بسبب رداة المناهج المتبعة وغموضها
وتشعب الآراء حولها .

وقد تأثر ديكارت في ذلك الوقت بآراء اثنين من اساتذته
الذين اعتر باتجاهاتهم وحفظ لهما حبا كبيرا وهما: الأب مرسين

(١) تلقى "ديكارت" في مدرسة الجزويت أصول التعاليم الروحية
التي تمثلت في مناقشات التلاميذ مع معلمهم في شئونهم
الدينية، ومدى استفادتهم من تطبيق التربية الروحية،
واقبالهم على أصول الطاعة والنظام والصبر، ومدى ما حققوه
من نجاح في تقوية ارادتهم وفكرهم الروحي وممارستهم
العملية .

وكان الهدف من التربية عند اليسوعيين هي تدعيم ارادة
الانسان وتجنبيه مشقة البحث في أصول الدين، بيد أن ذلك لم
يكن يتحقق لهم ما لم يواجهوا النفس إلى طاعة رجال الكنيسة
وتعاليمها، وقد برر القديس "اغناطيوس" هذا المصلك في
التربية لاعتقاده بأن الانسان خلق فحسب لتمجيد الله
وخدمته (نفس هدف "مالبران" من تدينه المسيحي المخلص)
فالانسان المخلوق **Homo Creatus** لاسبيل له
إلا تمجيد الخالق، والسعي لخدمته، والغبطة في طاعته، وعلى هذا
النحو فليس من مسئوليات الانسان الاضطلاع بمهمة البحث لشغوف
في حقائق الدين وأسراره المستغلقة عليه . ومن جهة أخرى
فالانسان حر في توجيه ارادته ومسئول عن عمله، ومن هنا
فهو قادر على ممارسة العبادة بفضل حب الله والعمل لأجله
وخدمته . وهنا فنحن نجد أن مطلب القديس في سبيل الإيمان =

الذى ظل يرأسه حتى بعد أن ترك المدرسة . والاب فرنسوا **Francois** استاذ الرياضيات الذى كرس نفسه لوضع علم رياضى كلى يكون بمثابة الأساس للعلوم الرياضية الجريئة .

وكان نظام التعليم يقوم فى ذلك الحين على عرض آراء ومؤلفات "أرسطو" أو شرحها والتعليق عليها، حتى صارت "المناظرة" هى أسلوب الفلسفة الوحيد إذ أصبح الناس يتجادلون فى كل مكان، وعلى قارعة كل طريق يقتتلون الوقت فى جدال ومناظرات ثمارها تحصيل الحاصل ، ونتائجها الشك المطلق .

ويجب أن نلاحظ أن محاولة "ديكارت" هدم الفكر المدرسى، لم تكن هى المحاولة الاولى فى هذا السبيل ، إذ أن هذا الفكر قد دأب على اجهاض نفسه بنفسه ، وتفتيت مذاهبه بأسلوب الجسدل العقيم ، الذى أحدث صراعا بين المذهبين الواقعى **Réel** من جهة والاسمى **Nominal** من جهة أخرى (١)

= كان عمليا، فعليا منكرا للممارسات النظرية القائمة على التأمل العقلى، والتجربة الصوفية . **Alquié, F** (1)

La Découverte Métaphysique de L'Homme chez Descartes Paris p.u F 1950 p 38.

(١) يعبر الصراع بين المذهبين الواقعى والاسمى عن مشكلة

"الماهيات" **Essenc** المتمثلة فى صلتها بالوجود الخارجى وهل هى سابقة عليه فى عقول أخرى كالعقل الالهى أم لاحقة له ؟

وقد أثارَت مشكلة الكليات **Universels** أو الماهيات تساؤلات الفلاسفة منذ العصور الوسطى فهل هى حاصلة وهى تمثل (الجواهر الشانية) على وجودفى الخارج كوجود الأشياء أم لا ؟ =

وهكذا بدأ "ديكارت" يشك في جميع المعارف السابقة بعد أن لمس الصراع والتطاحن بين المذاهب بعضها البعض فلم يجد طريق للمعرفة أيقن من اتباع المنهج الرياضى ، فاتجه لدراسة الرياضيات **mathématique** بحماس شديد.

تخرج الفيلسوف من كلية لافليش في عام ١٦١٢ ، بعد أن تعلم بها اللغة اللاتينية والرياضيات ، التى اشتد حماسه بها أمسا فيما يتعلق ببقية المواد الدراسية فقد صرح : بأنه لم يستفد كثيرا من دراستها معبرا بقوله : " لقد وجدت نفسى فى ضيق بكثير من الشكوك والأوهام التى اتضح لى أننى لم أجن من محاولة تعلمها ثمة جدوى إللهم إلا معرفتى بجهلى تدريجيا " (١)

اتجه ديكارت بعد هذه المرحلة التى قضاها فى دراسة اللغات والمنطق والفلسفة والرياضيات واللاهوت إلى دراسة القانون

= وقد انقسم الفلاسفة فى العصور الوسطى إلى فريقين هما :
الاسميون والواقعيون : قال الاسميون أن الكليات (الماهيات) مجرد ألفاظ نستعملها ليس أكثر . بينما رأى الواقعيون : أنها موجودات حقيقية ، سابقة على الوجود الذهنى للبشر هبطت إلى أذهانهم بفعل قدرة عليا ليس مصدرها صور الأشياء الخارجية التى يجردها الذهن من المادة والأعراض ، بل هى صورة مجردة تهب العقل فحسب لقبول الماهيات من أعلى .

(1) Descartes, Discours de la Méthode

المدنى Droit Civil ، فحصل من جامعة بواتييه
Université de Poitiers على درجتى الليسانس
Licencié والبكالوريوس Bachelier بمرتبة الشرف.
ثم حاول بعد ذلك دراسة الطب غير انه لم يحقق فيه نجاحا
كبيرا. (١)

وفى عام ١٦١٦ توجه الفيلسوف الباريسى ملبيا دعوة
والده فى الالتحاق بالخدمة العسكرية الذى كان يهدف الأب من
وراثها تعريفه ببعض الشخصيات الهامة وتنمية شخصيته .
ارتاد "ديكارت" فى أثناء تواجده فى باريس مجتمعات
اللهو ، غير أنه لم يندفع فى تيارها الجارف ، وسرمان متركها
وانضم الى جماعة مينيم Minimes (المخار
أو المتواضعون) (٢) وشجعه على ذلك أحد زملائه القدامى ، وكان
قد التقى به فى باريس ويدعى "مارش" March ، وتوطدت
بينهما صداقة حميمة ، كما تعرف فى باريس على "ميدورج"
Mydorge الذى كان من أوائل من اشتغلوا بالدراسات
الرياضية فى فرنسا فى ذلك الحين ، فتبادلا الأفكار والآراء فى

(١) طائفة المينيم هى طائفة من الرهبان المتزهدين ، أسست فى
منتصف القرن الخامس عشر على يد القديس أوف باولا Paola
فى كالابريا حوالى (١٤١٦-١٥٠٧) . وتعنى لفظه مينيم
"المسرفون فى التواضع" وذلك حتى يتمفروا بتواضع أكثر مما
يبدو عليه الفرنسيسكان .

(2) Cresson, p 25.

هذا المجال. الذي شغف به "ديكارت" إلى حد كبير (١).

التحق الفيلسوف بجيش الأمير موريس دي ناسو ليحارب مع البروتستانت ضد الجيوش الكاثوليكية في أسبانيا في عام ١٦١٨. لكنه شغف بحياة العزلة والهدوء بعدما أجهده الحياة الفكرية، كما أخذ يجوب بلاد أوروبا.

مما سبق يمكن ملاحظة أن حياة الفيلسوف قد اتسمت فسي

هذه المرحلة بسمتين رئيسيتين :-

الأولى : شغف "ديكارت" بحياة العزلة والهدوء إذ هجر أصدقائه وماش يتأمل ذاته، ويفكر، فكانت هذه العزلة بمثابة وقفلة عقلية لاستجماع ما عاناه من أفكار وهويركز بفكره منظمها. الثانية : رغبته الملحة في الترحال والتجوال، فلم يستقر في بلده، بل دفعته روح البحث والاطلاع إلى الترحال، فجاب أوروبا وتنقل بين البلاد متعرفا على عادات الشعوب، ومحصلا للتجارب والخبرات، حتى قال منه بحار السفينة التي أبحر فيها لزيارة الملكة إليزابيث : " كان على درجة كبيرة من البراعة والعلم. فقد لاحظت أنه بارع في فن الملاحة، حاذقا في ادراك مسارات الرياح واتجاهات هبوبها. ففلا من تمكنه البالغ بكل ما يتعلق بفنون البحر وظواهره بدرجة اعترف يا جلالة الملكة بأنها تفوق كل ما اكتسبته من مهارات ومعرفة في هذا المجال" (٢)

(1) Oeuvres; A.T.V p 162.

(2) Ben A.W: A History of Modern Philosophy
Thinkers Library, London Watts
1912 p 32.

ويشير هذا النص إلى مدى عمق خبرة الفيلسوف حتى بالمسائل
الجغرافية والطبيعية، إلى جانب خبرته العامة بشئون الحياة .

ج - ديكارت في هولندا :

دفعته رغبة الفيلسوف للراحة والاستقرار، بجانب حبه للترحال
والتجوال إلى اتخاذ هولندا **Hollande** مقرا له (١) . وكانت
بلدا . يتمتع بصيت طيب إذ كانت مركزا لنشر الثقافة في العلوم
والفنون ، وملجأ للأحرار والمثقفين، كما كانت تتميز بالهدوء
الذي شغفه "ديكارت" هروبا من فوضى باريس وحياتها
الاجتماعية التي كانت تستنفذ وقته ، حيث التقى في إحدى مدنها
"باسحق بيكمان" **Issak Beckman** الذي لعبت المدة دورا
كبيرا في التقائهما . إذ كان "ديكارت" يسير يوما في أحد
شوارع بريدا **Breda** فاستوقفه اعلان يسأل عن حل لمسألة
كتبت بلغة لم يفهمها الفيلسوف ، فطلب من قارئ كان يقف إلى
جواره أن يترجمها له ، ووعد محدثه ببذل ما في وسعه لحل هذه
المسألة ، وعرضها عليه في اليوم التالي . ولم يكن محدثه هذا
سوى "إسحق بيكمان" ، الذي سلمه "ديكارت" حل المسألة .

(١) من المعروف أن "ديكارت" قد عاش في هولندا ما يقرب من
عشرين عاما . عاشها متأملا ، مفكرا ، بعيدا عن الفوضى ،
لا يعبأ بالآراء الهدامة ؛ فكانت هذه المرحلة من أخصب
مراحل حياته .

وكان هذا الرجل يعمل طبيباً في كان Caen ، كما كان يتميز بغزارة فكر، وعلم واسع ، بالإضافة إلى ولع شديد بقضايا ومساائل العلم ، ومحاولة كشف أسرارها، وكان مدار اهتمامه ينصب على تطبيق الرياضة على الطبيعة .

منذ ذلك التاريخ جمعت بين "ديكارت" و"بيكمان" وشائج صداقة وروابط علم ، فقد ذكر "ديكارت" أن صديقه كان أنيساً ورفيقاً له ، وأنه ملأ عليه فراغ حياته العسكرية Sa Viemilitaire التي كان يفتيق بها ذرعاً ، كما دلّـع "ديكارت" وشجعه على كتابة مؤلفاته وهي : بحث في سقوط الأجسام ، وضغط السوائل ، وبحث في الموسيقى . إذ كان يعيش في سكنات الجيش في حال من الرتبة والملل .

وفيما يتعلق بروابط العلم فقد تبودلت بين العالمين رسائل علمية كثيرة ، إذ راسله "ديكارت" في ٢٦ مارس عام ١٦١٩ ، وأبلغه بأنه مشغول بإقامة علم جديد ، يمكن أن تحل بواسطته جميع المسائل المطروحة للبحث (١)

ويقصد "ديكارت" بهذا العلم "الرياضة" فهو يقول "لبيكمان" في الرسالة نفسها : " إن الطريقة الرياضية هي التي تعدد النظام في العالم على فرار النظام الموجود في الأعداد نفسها " (٢)

(1) Descartes à Beckma, Breda 26 Mars
1619 Oeuvres A. M Tome 1 p 7.

(2) Ibid.

ومن تحليل هذين النصين يظهر لنا مدى مساهمة الرياضة والهندسة Géométrie في بناء الميتافيزيقا الديكارتية على ما سنرى فيما بعد .

وقد ذكر "ديكارت" "بيكمان" في الكثير من مؤلفاته ففي "الموجز في الموسيقى" *Musica Compendium* يشنى عليه ويعترف بفضل له في قوله : "لقد كنت بحق الشخص الوحيد الذي أيقظني من سباتي، إذ قد تلمست في نفس معرفة ، كادت تغيب عن ذاكرتي، ولكنك قد وجهت تفكيري إلى تأملات على درجة من الخطورة والسمو، كادت تبتعد عني ، فإذا صدرت عني إذن معلومات قيمة، فإن من حقلك على أن تطالبني بها، أما أنا فلن أتردد لحظة في أن أطلعك عليها، لكي تستفيد منها، أو تعدل ما فمض فيها" (١) من تحليل هذه العبارة التي كتبها "ديكارت" في حساب الثناء على "بيكمان" يتضح لنا أمران :

أولهما : إن طلب العلم وصدق المعارف والبحث الدؤوب سعيًا وراء اكتشاف حقائق العلوم ، كانوا من السمات الرئيسية لشخصية الفيلسوف .

ثانيهما : ما تحلى به من صفة التواضع فعلى الرغم من علمه، وسعة آفقه إلا أنه كان يتبادل الآراء مع معاصريه من العلماء ، فلا يشعر بالفروغ إذ يتوصل لحقيقة ما ، بل يتناول حقائق العلوم

(1) Cresson André, Descartes p 19.

وجزئياتها بموضوعية كاملة، ينتظر من الطبيعة أن تبسّج بأسرارها ، ولا يتردد في سؤال العلماء ، عما تنطوي عليه نظرياته من جوانب ضعف وقصور.

ظل "ديكارت" في هولندا حتى عام ١٦١٩، ثم غادرها لسبب غير معروف وتوجه إلى الدانمارك **Danemark** ثم ألمانيا **Allemagne** (فقد كان شغوفاً بالترحال للتعرف على عادات الشعوب، واستكشاف حقائق جديدة عن البلدان التي يزورها). وفي فرانكفورت حضر حفل تتويج الامبراطور فرديناند، ثم انتقل بعد ذلك إلى بولندا ومورافيا ، حيث التحق بجيش ماكسيميليان البافاري، الذي كانت بلاده في حالة حرب مع ملك بوهيميا. (١) وفي شتاء العام نفسه (١٦١٩) رحل "ديكارت" إلى همدنس أولم **Ulm** ، وكان ذلك في شهر نوفمبر من ذلك العام، حيث قضى هذه الفترة معتكفا في حجرة صغيرة منغلقة على ذاته يتأملها ، بعد أن خلا باله من أية أمور تشغله ، كما عبر عن ذلك في " المقال عن المنهج " .

وفي ليلة باردة، وكان يجلس أمام مدفاته ، ينكشف له أسس علم هام ، في ليلة العاشر من نوفمبر، هو ما عبر عنه في مؤلفه الشهير " قواعد في المنهج " (**Discours de la Méthode**) (٢)

(1) Cresson. A., Descartes. p23.

(2) Baillet, A: La vie de Monsieur Descartes
p 38.

اشترك الفيلسوف في حملة بوهيميا، وذلك في عام ١٦٢٠ ،
ويظن في انه شارك في معركة " الجبل الأبيض".
بعد عام ترك "ديكارت" مجال الخدمة العسكرية، وواصل
رحلاته وتنقلاته ، بعد اقتناعه - بعدم جدوى البحث مع الذات ،
وانه يجب البحث عن الحقيقة ، من خلال العالم الكبير

ومرة اخرى عاد من ألمانيا إلى هولندا حيث استقر به
المقام في لاهاي وفي شتاء عام ١٦٢١-١٦٢٢ التقى بالأميرة
إليزابيث Elizabeth وهي ابنة فرديريك الخامس، أحد
الأمراء الذين كان لهم حق اختيار امبراطور ألمانيا، وقد
تبادل "ديكارت" عديدا من الرسائل مع هذه الأميرة، عدت من
روائع ما كتبه في الأخلاق والفلسفة..

وبعد رحلته إلى هولندا ارتحل إلى بريتانى Bretagne
وبوا تو Boitou وذلك مع ربيع عام ١٦٢٢ حيث قام
بتبديل ممتلكاته بأموال نقدية، حتى يكفل لمشروعاته وأحلامه
العلمية والفلسفية النجاح. ثم واصل رحلاته وتنقلاته فسافر إلى
سويسرا Suisse ثم إيطاليا Italie حيث شاهد فسي
الأخيرة احتفالات العيد الفضي للبابا إربان الثامن Urbain VIII^(١)
ثم توجه إلى فرانكفورت كي يوفى بنذره. (٢)

(1) Cresson, A: Descartes p 27.

(2) Baillet : La vie VI p 83.

ألحت على "ديكارت" بعد ذلك رغبة شديدة فى الرحيل إلى فرنسا فسافر إليها رغبة منه فى حياة مستقرة، ووظيفة ثابتة، حاول أن يشتريها بماله وهى وظيفة حاكم إدارى عام، غير أن غلوثن هذا المركز حال دون تمكنه من شغله ولذا ظل فى باريس حتى عام ١٦٢٨.

د - "ديكارت" فى باريس بين الله والعلم والشهرة :

بعد هذه المرحلة الطويلة من التنقلات والرحلات التى جاب فيها "ديكارت" معظم البلدان الأوروبية، استقر فى فرنسا فأخذ يمارس نشاطه العلمى والفلسفى فى العاصمة باريس Paris غير أن هذه المدينة الصاخبة، لم تكن تسمح له بخلوة مع نفسه يراجع فيها تأملاته وينظم أفكاره، حيث كان تيار الحياة العامة بهجره أحيانا فى مجتمعات اللهو، كما كانت تغريبه الاجتماعات العلمية التى تعقد فى المنتديات أحيانا أخرى . وذات مرة تناقش مع السفير البابوى، فى موضوع المبادئ التى تقوم عليها الميتافيزيقا كما يتصورها هو، إلى حد أشار إعجاب الحاضرين، وكان على رأسهم الكاردينال "دى بيسرول" Cardinal de Berulle مؤسس جماعة "الأوراتولر الدينية L'Oratoire وقد بلغ إعجابه بديكارت حسدا كبيرا فأخذ منه وعدا بالاستمرار فى اتجاهه الفلسفى وموافاته بالنتائج التى يعمل عليها، وقد وعد "ديكارت" بأن يسعى جاهدًا إلى تقديم فلسفة تتفق مع الدين وتقيم دماغم العلم.

من خلال هذه المواقف وغيرها ، بدأت ضوضاء الشهرة وزحامها ، تزحف إلى حياة الفيلسوف الذى كان ينتشد الهدوء ، فتورقه . ومن بين الأخبار التى كانت تروى عن حياته فى باريس أنه نزل ذات يوم عند أحد أصدقاء والده ، وكان يدعى "لوفاسير" *Le Vasseur* غير أن إقامته هناك لم تدم طويلا ، لكثرة عدد الزائرين له ، الذين كانوا يتشوقون للاستماع إليه ، ويرغبون فى الحديث معه عن نظرياته العلمية وتأملاته الفلسفية^(١) ، غير أنه ضاق ذرعا بهذا الجو الذى كان لا يميل إليه بطبيعته ، فهرب من بيت هذا الصديق دون أن يخبر أحدا بما فعل . وذهب إلى حيث استقر به المقام فى منزل بعيد عن يعرفونه ، حتى يتمكن من التفكير ومواصلة الكتابة ، مما أغضب منه صاحبة المنزل السيدة لوفاسير الذى ذهب زوجها للبحث عن مسكن "ديكارت" الجديد ، ولما وصل عنده نظر من ثقب موجود بالباب ، فرأى الفيلسوف نائما فوق مكدته وبجواره منقذة عليها عدد من الأوراق ، وكان يقوم بين الغينة والأخرى ليدون فيها ما اهتدت إليه قريحته ، ويشير هذا الموقف الذى ذكره مؤرخ حياة "ديكارت" باييه *Baillet* إلى مدى عمق الفكر الذى كان يتميز به هذا الفيلسوف والذى كان يقتضى منه الإقامة فى جو هادئ .

(1) *Baillet, A, La vie* V.I p 15.

ظلت الشهرة تلاحق "ديكارت" أينما ذهب في باريس ،على الرغم من شروعه في كتابة مؤلفه " قواعدلقيادة العقل" عام ١٦٢٨ وما يستلزم ذلك من معيشة هادئة خالية من الناس سافر الفيلسوف من بلده إلى هولندا، طلبا للهدوء والاستقرار الذي افتقده في زحام ووضواء باريس ،وظل بها حتى نهاية عام ١٦٢٩ إلى عام ١٦٤٩ . لم يبرحها، وكان من دوافع حبه للحياة في هذه البلاد ، ما تتميز به من هدوء مما آتاح له مزيدا من تنظيم فكره وكتاباتة .

قضى "ديكارت" الشهور الأولى من اقامته في هولندا، بالقرب من جامعة فريينكر **Freneker** في مقاطعة فريزلند فانتسب إليها وأخذ ينتظم في حضور محاضرات علم الطبيعة وخاصة الدروس المتعلقة بالمجاهر .

وفي هولندا عاش "ديكارت" مفكرا متأملا ،عالمنا باحثا من الحقيقة في مجال العلوم فأخذ ينهل من علوم القدماء والمحدثين من فلسفية ورياضية وطبيعية وطبية .

وجدير بالذكر انه اهتم بدراسة البصريات وصناعة العدسات الطبية - كما كان يعمل " سبينوزا " في صقل العدسات - ولم يتوقف عند هذا الحد بل أخذ في مراسلة العلماء وتبادل الآراء معهم حول مشاكل الطبيعة ومسائل الرياضة وموضوعات الطب فقام بمراسلة " فرييه " **Ferrier** الذي برع في صناعة العدسات كما التقى " ببيكمان " مرات عديدة ،وكانت لهما آراء قيمة

في المسائل الرياضية . كما اتصل " بجوليوس " Golius وتردد على " قسطنطين هويجنز " ، وابنه " هويجنز الكبير " ، الذي كان يزورها في لاهاي ، كما كان على صلة بتلميذه الهولندي المتحمس " رجيوس " Reguis وشغف " ديكارت " بالبحث في مجال العلوم ففي عام ١٦٢٩ تمكن من معرفة سر الشمس الكاذبة في روما ، كما شغف بدراسة الطب وبالتشريح بصفة خاصة ، و فكر في نشر كتاب من فسيولوجية الحيوان وفسيولوجية الانسان ، وكان اهتمامه بالتشريح من دوافع اضافة جزءا ثانيا لكتابه المشهور " في العالم " اسماء " كتاب الانسان " " Traité de L'Homme " الذي ابتدأه في عام ١٦٣٣ وانتهى منه في نفس العام إلا أن سماعه بحادث " جاليليو " قد حال دون نشره . وكانت للفيلسوف أبحاث قيمة في مجال الطب ، بين فيها أهمية الدورة الدموية في عملية التنفس التي كان يرجعها العلماء من قبله ومنذ القرون الوسطى إلى عملية التنفس ذاتها . ولم تنقطع صلة الفيلسوف بكبار معلميه الذي كان يكن لهم حبا وتقديرا عميقين فقد زاره الأب " مرسين " P. Mersenne في عام ١٦٣٠ ، كما زاره طبيب مشهور يدعى سربير Sorbière والتقى به أكثر من مرة في هولندا في عام ١٦٤٢ (١) .
وجدير بالذكر أن " ديكارت " قد انتسب في عام ١٦٣١ إلى جامعة

(1) Baillet, A : La vie V 2 p 168.

ليدن ، حيث اتصل بالرياض المستشرق "جوليوس"
وتناقشا فى بعض المسائل الرياضية التى استعمت على العلماء
القدامى ، وكان توصل "ديكارت" لحلولها بداية لاكتشافه
لمبادئ الهندسة التحليلية .

ولقد بلغ اهتمامه وشغفه بالعلوم الطبيعية أوجه
عندما كتب مؤلفه " العالم " الذى أراد أن يفسر فيه رأيه فى
نشوء العالم ، باعتبار أن المادة امتداد وحركة ، ثم فسر
فيه ظواهر الضوء ، وأضاف إليه جزء ثان فى الانسان .

وكان هدف "ديكارت" عن هذا الكتاب هو تفسير كيفية
خلق العالم وفقا لقوانين ميكانيكية بحتة ، وقد تصور الفيلسوف
ان الله قد خلق المادة Matière - فمادة - أو خواص
" Chaos " ثم رتبها حسب قوانين أرزية (١) موضوعة فى
اعتباره منذ الازل وهذه القوانين هى قوانين حفظ العالم
- ونحن نلاحظ هنا أن موقف " ديكارت " ينقسم إلى قسمين فهو
من جهة مؤمن بفكرة الخلق الالهى من العدم - وليس ذلك بمستغرب
على فيلسوف مسيحى كاثولىكى مؤمن بومن جهة أخرى فهو يتابع
نظرية النشوء الناتجة عن سيطرة القوانين الطبيعية التى لا يمكن
بعد البرهنة عليها ، وسوف يستتبع ذلك انكاره للعلل الغائية
التي اعترف بها فى الميتافيزيقا فى مجال الفيزيقا .

ولم يكد "ديكارت" يشرع فى تأليف هذا البحث الهام

(1) Descartes, Le Monde, Oeuvres V II

ويقترب من اتمامه عام ١٦٣٣، حتى سمع بحادث "جاليليو" الذي وقع في ٢٣ يونيو ١٦٣٣. وكانت محاكم التفتيش في ايطاليا قد أصدرت حكمها على هذا العالم المبرمج بالمروق من الدين لتصريحه بنظريته الفلكية عن دوران الأرض بما يتعارض مع أفكار "أرسطو" في هذا المجال.

والحق أن محاكم التفتيش ورجال الكهنوت كانوا يكفرون أية نظرية تحيد عن فكر "أرسطو" - المعلم الأول - الذي احتلت آراؤه مرتبة الصدارة والاحترام العميق. وكان على أي مفكر حر أن يجنى تبعه خروجه إذا قدم للعلم وقتذاك أية نظرية جديدة، مخالفة لما ساد من فكر متوارث عنه.

على هذا النحو خشي "ديكارت" من نشر كتابه العالم خاصة وقد تضمن نظرية كالتى جاء بها "جاليليو"، فلم يشأ أن ينشره حتى لا يلقي نفس المصير. وقد عبر عن هذا الموقف في رسالة إلى الأب "مرسين" يقول فيها: "إننى أخشى من الافصاح من نظريتي هذه لأن في القول ببطالانها تأكيد على بطلان المذهب برمته، ومن جهة أخرى فأننى لا أستطيع أن أخرج كتابي للقراء بدون تفسير هذه النظرية، وإذا حدث وفصلت هذا الجزء فسوف يختل نظام البحث تماما. وعلى هذا النحو وحيث أننى لا أود معارضة الكنيسة أو الوقوف ضدها بنشر ما يخالفها فقد آثرت كتمان مذهبي كلية وعدم البوح به عن خروجه ومعرفة الناس به وهو في صورة ناقصة" (١)

(1) Lettre à Mersenne du 27 Juin 1633.
Oeuvres, A.T VI p 271.

وهكذا امتنع الفيلسوف عن نشر كتاب "العالم" وآثر
راحة البال وهدوء الحياة من حوله . فقد كان شغوفاً بحياة
العزلة والتأمل ، منصرفاً إلى متابعة أبحاثه العلمية وخواطره
الفلسفية ، التي كانت تصل عن طريق رسائله ومقابلاته وصلاته
المتنوعة إلى أصدقائه من رجال اللاهوت والعلماء .
ولقد اضطر الفيلسوف بسبب الحاجه اصدقائه المخلصين
المؤيدين أن ينشر بعض أبحاثه العلمية ، ولذلك فقد قام بنشر
ثلاث كراسات أو رسائل هي " البصريات " ، و " الآثار العلوية "
و " الهندسة " ، وقدم لها بمقدمة واحدة أسماها " المقال في المنهج "
حيث بين فيها قيمة منهجه وأهميته " وأنه لا ينبغي النظر إليه
على أنه أسوأ المناهج أو أردثها " (١)
وكان "ديكارت" قد قام بكتابة مجموعة منها —
في مستقبل حياته عرفت باسم " الكراسات " أو "المخطوطات" وهي
ترمز إلى انشغاله المبكر بقضايا العلم والرياضة والفن ، كما
تدل على اهتمامه وشغفه بوضع منهج للعلوم . وهذه المخطوطات
هي على التوالي : " البرناسيس " Parnassus ، "ملاحظات
بشأن العلوم" Observations "الجبر" Algebra
" ديموقريطيات " Democritica " التجارب "
expériences و " مقدمات " Praeambula "

(1) A. T : Oeuvres, V. II p 563.

" أوليمبيقا " Olympica دراسة للعقل السليم
" Stadium Bona Mentis " ، " الموجز فى الموسيقى "
(ملخص الموسيقى) Compendium Musicae قصر
العجائب . Thaumantis Regia

هـ - موقف الفرنسيين والهولنديين من فلسفة

" ديكارت " الجديدة

بالرغم مما حققته الفلسفة الديكارتية الجديدة من شهرة
ولحيت فى كل مكان قصده الفيلسوفه الا أنها لم تعدم أن تجد
لها أعداء، يقفون لها بالمرصاد، شاهرين فى وجهها أسلحة
العذب الأرسطى، ويكفى أن نعلم أن " ديكارت " قد حارب فى
بلده ومسقط رأسه فرنسا ، من قبل ممثلى مذهب " أرسطو".
ولم يكن موقف" اليسوعيين " أخف وطأة من موقف الأرسطيين،
بالرغم من انهم كانوا أساتذة "ديكارت " وكانت بينه وبينهم
صلات طيبة كما راسل البعض منهم.

هاجم أساتذة "ديكارت" فلسفته فى عام ١٦٣٧ وجه

الأب " بوردان" Bordan اعتراضا على فلسفته ينم عن
السخط والغضب وقد رد عليه الأول فى حسم وشدة .

ولم يثن الفيلسوف عن عزمه فى نشر فلسفته الجديدة،

ما لقيه من منت المتعنتين، وسخط الساخطين، فواصل مسيرته

البحث من اليقين، من خلال النظر لله والعالم والانسان ،غير عابى
بما يصيبه من ضرر فى سبيل نشر دعوته ،فى احترام العقل والبحث
عن الحقيقة ونشر المنهج .

وإذا كانت فلسفته قد تعرضت فى فرنسا لتيار من الرفض
الشديد ، فانها لم تسلم من نفس هذا الموقف المعادى فى داخل
هولندا بلده المختار الذى أحبه فقد وجد الفيلسوف أعداء له ،
هاجموا فلسفته ورفضوا أفكاره ، ويشهد مجمع "أوترخت Utrecht
أن صراما دار بين أحد تلامذة "ديكارت" ويدعى "رجيوس" وبين
أحد علماء اللاهوت وكان يسمى "جيسبرت فوتيوس" Jisbert
و Voetius الذى رفض الفلسفة الديكارتية ، وهاجم ديكارت بشدة
وعندما تفاقم الموقف بين الطرفين المعادى للفيلسوف والمناصر
له ، كانت النتيجة أن حرم " رجيوس" تلميذه ، والمدافع عن
أفكاره ، من القاء محاضراته فى محاولة من جانب مجلس الشيوخ
فى أوترخت لفض النزاع وتهدة الموقف .

وتعدى موقف العداء للفيلسوف هذه الحدود حتى وصل الأمر
بجامعة ليدن إلى اتهامه بالالحاد مما دعا سفير فرنسا إلى
التدخل لدى هولندا ويدعى "ثيوليرى" La Thuillierie
محاولا الدفاع عن " ديكارت" وتوفير الحماية له .

وكانت هذه المواقف المشهودة فى حياة الفيلسوف تضطره
إلى تغيير محل اقامته فى أحيان كثيرة ، فمن اجمون دى هوف
Egmond du Heof إلى لوكرينى Le Crevis ، إلى مناطق

أخرى ، كان يتنقل بينها بهدف الحياة بعيدا عن مضطهديه ، حتى
يتسنى له التأمل والتفكير وكتابة خواطره التي كان يكتبها
إلى الأب ميلان والتي ظن أنها ستلقى رواجاً على يده غير أن
هذا الأمل قد تبدد عندما بلغه نبأ نفى هذا الأب إلى كندا
لعلاقته الحميمة به ، وبرغم هذه الظروف فقد ظل الفيلسوف على
ولائه لفكره وفلسفته الأولى ولقواعد منهجه .

وفي عام ١٦٤٧ عاد "ديكارت" إلى باريس ، بعد أن منته
الحكومة الفرنسية بصرف معاش استثنائي له ، غير أن هذا الوعد
لم يتحقق ، وتأكد له أن بلاده إنما تريد عودته ، كي تحتفظ
به تراثاً خالداً ، أو قطعة أثرية نادرة (١) .

ومن الجدير بالذكر أن هذه العودة الأخيرة لبلده فرنسا ،
قد منحتها فرصة للقاء " بليز بسكال " (الفيلسوف واللاهوتي
والعالم الفرنسي) ، فقام بالاشتراك معه بأجراء بعض التجارب
المتعلقة بالفراغ ، والضغط الجوي باستخدام الزئبق .

عاصر " ديكارت " فترة الحرب الأهلية حرب الفرونـد
Fronde . فأقام في باريس وقتاً قصيراً آنثذ ، ثم
غادرها ، إذ لم تكن تناسب حياته الفكرية في حالتها هذه
(حالة الحرب) (٢) .

(1) Cresson, A: Descartes p.u.F p 88.

(٢) الحرب الأهلية أو المعروفة بحرب الفرونـد من الحروب الهامة
في تاريخ الشعب الفرنسي وقد نشبت بين فريق القصر (الملكة
آن النمساوية ومازاران) وبين البرلمان في عام (١٦٤٨ -
١٦٥٣) . ومما يذكر أن الملك لويس الرابع عشر كان آنثذ لم يبلغ
الرشد بعد .

كما درس اللغات القديمة ، والمنطق ، والأخلاق والرياضيات
والميتافيزيقا .

وتعد هذه المرحلة من المراحل الهامة والخصبة في حياة
"ديكارت" العقلية ، لما اشتملت عليه من تنوع في المناهج
التي كانت تدرس من ناحية ، وكذلك لما استفاده من المصطلحات
التي كونها مع بعض معلميه في لاليش ، من رجال اللاهوت
ذوى الآراء السديدة ، والاهتمامات الواسعة في مجالات العلم
والفلسفة والدين ، ومن ثمة اسهمت هذه المرحلة في بناء فكر
الفيلسوف والذكاء روح النقد العقلى عنده ، فأخذ ينقد مناهج
التدريس وطرقه في هذه المدارس ، ويبدى آراء جديدة مغايرة
لما تلقته فيها تتعارض مع الآراء والنظريات المتوارثة التي
كانت تفرض سلطانها وسيطرتها على عالم الفكر بصورة خطيرة .

ب - المرحلة الثانية :

قضى الفيلسوف هذه المرحلة متنقلا بين بلدان أوروبا ،
فسافر إلى سويسرا وهولندا وإيطاليا والتيروول وألمانيا ، وقد
اكتسب في هذه المرحلة خبرات شخصية واسعة بعبادات وتقاليد
هذه البلدان ، وبيشقات شعوبها ، كما وجد في بعضها الآخر سكنا
هادئا يأوى إليه ، ويستريح فيه ، مما أتاح له أن يستجمع
شئآت أفكاره ويذكرها ، وهذا ما حدث له في هولندا وألمانيا
حيث تبدت له أفكار أروع مؤلفاته " قواعد في المنهج " و "المقال
عن المنهج" الذي أراد أن يحقق فيه حلمه في بناء الفلسفة

دفن "ديكارت" في استكهولم بالمقابر المخصصة للأجانب
بعد أن شيعته مجموعة من رجال السفارة الفرنسية هناك ونقلت
رفاته بعد ذلك إلى فرنسا عام ١٦٦٧ بعد أن دفن في احتفال
شبه الشعب الفرنسي في كنيسة "سانت جنيفيدى مون Sainte (١)
Jenevieve du mont وقد اخرجت رفاته مرة أخرى لكسى
تودع متحف الآثار الفرنسية في عام ١٧٩٩ أسوة برفات عظماء
فرنسا في ذلك الحين، ثم نقل للمرة الأخيرة إلى كنيسة سان جرمان
دى بارى (Saint German de Paris) حيث أودعت
مطلة القلب المقدس وكتب على قبره العبارة التالية: "ديكارت
الرجل الأول الذى نادى بحقوق العقل البشرى وضمان هذه الحقوق منذ
عصر نهضة الآداب الرفيعة فى أوروبا" (٢)

■ تعليق وتقييم :

تبين لنا مما سبق أن حياة الفيلسوف قد ضمت مراحل
ثلاث متميزة من ناحية ومتراصة من ناحية أخرى هي :

أ- المرحلة الأولى :

وتمثل المرحلة التى قضاها فى كلية لافليش للآباء اليسوعيين،
حيث تلقى أصول التعليم اليسوعى على يد آباء اللاهوت

(1) Cresson; Descartes 37

(2) Ibid.

للمنهج التي عاشها بين عامي ١٦١٩ - ١٦٢٠ وكان الفيلسوف ينزل في ألمانيا - بعد أن غادر هولندا إليها - في بلدة صغيرة تسمى "نويبرج" تقع على نهر الدانوب يقول "ديكارت" " كنت عابدا من الاحتفال بتنصيب الامبراطور فاضطررتي الشتاء للإقامة في هذه القرية المأهولة التي خلت من اللهو ولم يكن هناك لحسن الحظ ما يشغلني من هموم أو أهواء ، فكنت في عزلة مع نفسي طيلة اليوم في حجرة دافئة حيث كنت أشغل الفراغ بحديث نفسي وتصريف خواطر فكري "(١)

لما هو حلم "ديكارت" ؟ لقد قسم باييه مؤرخ حياة الفيلسوف هذا الحلم إلى ثلاثة أحلام : تحكى أحداث الحلم الأول كما ذكر "ديكارت" : انه كان يسير في الطريق ف شعر بفزع شديد أفقده توازنه ، وعندما حاول أن يتمالك نفسه هبت عليه ريح عاتية أسقطته ، فهرول مسرعا متعثرا إلى مصلاة كنيسة مدرسته وعند دخوله لمح شخصا - رجلا - كان يعرفه ولما هم للقاءه وتحيته هبت عليه ريحا عنيفة جعلته يصطدم بجدار الكنيسة . وفي اللحظة نفسها التقى برجل آخر طلب منه بلهجة مهذبة أن يقابل صديقا يود اهدائه شيئا ثمينا . لكن "ديكارت" اعتقد أن الهدية لن تخرج عن شماعة مستوردة من الخارج . تليقظ " ديكارت" بعد هذا الحلم القصير وهو يظن أن ما حدث له إنما قد آتاه بتدبير روح شريرة - ومما أكد لديه هذا الظن هو شعوره بعدم التوازن -

الجديدة ، التى حمل على ماتفه مهمة بنائها بعد اعادة النظر فيها .

ج - المرحلة الثالثة :

تمثل هذه المرحلة الفترة التى أقام فيها بهولندا وكتب فيها أهم وأعظم مؤلفاته " قواعد لهداية الذهن " فى عام ١٦٢٩ ، وهذا المؤلف عبارة عن رسالة فى المنطق الجديد المعارض لمنطق "أرسطو" التقليدى كما كتب فى هذه الفترة أيضا "رسالة فى العالم" فى عام ١٦٣١ وصرح فيها بدوران الأرض لكنه أخفى رسالته مخافة بطش السلطات ولاسيما بعد أن سمع بحادثة حرق محاكم التفتيش للعالم الايطالى " جاليليو " .

وفى هذه المرحلة كتب "ديكارت" " مقال فى المنهج " عام ١٦٣٧ حيث بين فيه تاريخ أفكاره وخصائص منهجه ، كما وضع كتابه " التأملات فى الفلسفة الأولى " عام ١٦٤١ الذى كشف فيه عن أفكاره فى الميتافيزيقا عامة ، والنفس الانسانية وفى الأدلة على وجود الله . ثم ألف كتاب " مبادئ الفلسفة " فى عام ١٦٤٤ حيث عرض فيه بإيجاز لفلسفته ، وبين مدى اختلافها عن فلسفة القدماء . ثم " رسالة فى انفعالات النفس " ، وهى رسالة فى الأخلاق وفى كيفية السيطرة على انفعالات النفس وشهواتها .

بعد أن مرضنا لحياة الفيلسوف يجدر بنا الوقوف عند بعض أحداثها التى تركت أثارا عميقة فى حياته الفكرية بغرض تحليلها والتعليق عليها ومن هذه الحوادث حادثه اكتشافه

وقد حاول " ديكارت " تفسير هذه الرؤى الثلاث التى ظهرت له فذهب فى اعتقاده الى أن القاموس انما يرمز الى وحدة سائر العلوم أو العلوم فى اتحادها، كما أن مختارات الشعر ترمى إلى اتحاد الفلسفة بالحكمة . ورؤيته لديوان الشعرا الأخير قد فسره أو رمز إليه باتحاد الفلسفة بالحكمة، كما جعله يعتقد فى أهمية الالهام لدى الشعراء، وأنه منبع حكمة تعلقو تفكير الفلاسفة .

وعلى هذا النحو فقد تصور الفيلسوف أن أحلامه ما هى إلا رسالة من "روح الحقيقة" *Esprit de Vérité* وقام على أثر ذلك بصلاة لله وللعذراء كما نذر أن يحج إلى أقدم الأماكن المقدسة عند الكاثوليك وهو " نوتردام دولوريت " .

وهكذا يتضح لنا بداية التفكير فى المنهج "رؤية" أو حلم لعله الهام إلهى كما يقول بعض المفسرين ثم تفسير الفيلسوف له بالهام روح الحقيقة التى وعدته بأن تفتح له خزان جميع العلوم " على حد قول مؤرخى حياته " (١)

وتطالعنا حياة " ديكارت " على ما يعرف لها "آدم" و"تاترى" فى مؤلفهما، إلى أن الاتجاه الدينى الذى دفع الفيلسوف إلى تفسير رؤياه واعتقاده بأنها من وحى أو روح الحقيقة إلى ميل الفيلسوف الطبيعى إلى التوفيق والاشراق الوجدانى ، ليس أدل على ذلك من قيامه بتقديم الشكر لله والعذراء .

(1) Baillet : La Vie VI p 84.

أما أحداث الحلم الثانى : فيذكر انه بعد رؤيته للحلم
الأول استدار فى مخدمه ووقد على جانبه الأيمن ، وصلى للعداء ،
ملا قصيرة واستغرق فى النوم ، وفى أثناء ذلك رأى حلمًا شاملاً
أقصر من الأول لكنه أشد رهبة وعنفا منه ، فقد خيل له
أنه مستيقظ ويرى غرفته تلمع بأشعة نور قوى غير أنه تنبه
بعد هذه الرؤية فاستيقظ وفكر باطمئنان فى أحداثها ثم
عاود النوم من جديد حيث رأى حلمه الثالث : الذى رأى فيه
كتابين فوق منضدته أحدهما يمثل قاموس ابتهج له بعمق ،
والثانى كان يمثل مجموعة من مختارات الأشعار التى ما أن
تصفحها حتى وقعت عينيه على بيت من الشعر للشاعر اللاتينى
" أوزونيوس " Ausone أعجبه كثيرا يتساءل فيه الشاعر من
أى الطرق إلى الحياة يتبع ؟ Quod Vitae Sectabor Iter
ويذكر الفيلسوف أنه فى أثناء تصفحه لهذا الديوان قدم له شخص
مجهول قصيدة أخرى لنفس الشاعر تبدأ بكلمات " نعم أولا " ومنها
دار حديث بينه وبين "ديكارت" عن جمال القصيدة حيث أخبره
"ديكارت" انه يعرفها ويعرف مكانها من كتاب المختارات
الشعرية ، وفى اللحظة التى بدأ البحث فيها عن القصيدة فى الكتاب
لاحظ اختفاء القاموس ، الذى كان قد ظهر بعد ذلك وقد تغير
شكله ومحتوياته ، ويذكر "ديكارت" : أنه وجد صوراً جميلة
داخل كتاب "مختارات الشعر " وبعد لحظات اختفى الشخص
المجهول ، واختفت الكتب .

اكتشف في تلك الليلة "أسس علم عجيب" (١). إلا أن تاريخ حياة "ديكارت" يفيد أنه لم يقدم أى اكتشاف علمي معين لا في وقت هذه الرؤية أو بعده بزمان. ومن المؤكد أن اكتشاف مبادئ الهندسة التحليلية لم يحدث إثر هذه الرؤية الموفية.

وإذا عدنا إلى "كتاب المقال في المنهج" لديكارت فسوف نجد إجابة على هذا الموقف المحير الذي وضعه أمامنا اختلاف آراء المؤرخين حول الصلة بين رؤية العاشر من نوفمبر سنة ١٦١٩ واكتشاف المنهج فهو يقول في بداية هذا المؤلف : إنه كان شاعرا في البحث عن منهج يكفل به المدق واليقين في العلوم ، كما أنه لم يكن يريد له أن ينشأ فجأة بدون مقدمات أو أصول. لقد كان هو ذاته يمهّد العقول له ويعطى للناس مهلة ووقتاً كافياً حتى يتهيؤوا لقبوله ويقتنعوا بجدواه . وهذا القول الديكارتي يؤكد أن المنهج لم يكن وليد حادثة العاشر من نوفمبر بصورة مباشرة وإن كانت هذه الحادثة مقدمة أولى أو حدس أولى أو الهام للفيلسوف ، حدث له في بداية طريقه الطويل في البحث عن منهج للعلوم .

ويفسر "باييه" أحلام "ديكارت" فيذكر أن حادثة الاكتشاف قد انطوت على نبوءة اختيار الهى واصطفاء ربانى للفيلسوف وهذا ما أشار إليه الحكماء الأولان، وهو كذلك إشارة إلى وحدة العلوم أو انضمامها بعضها للبعض الآخر. وهذا ما عبر

(1) Ibid

أما "باييه" فانه يرجع هذا المبرر السابق فيذهب إلى أن رؤية "المنهج" أو كما نسميها الفيلسوف على هذا النحو إنما يرجع إلى ما تردد عن انضمام "ديكارت" لجماعة سرية تعرف باسم "جماعة روز كروا" ، كان المنتمون إليها يمارسون مذهباً سرياً قريباً ، من بين مبادئه القيام بعلاج المرضى بالمجان إذ اعتقدوا أنهم مكلفون لإنسانيا بتخفيف آلام الناس وفي سبيل ذلك تعمقوا في دراسة علم الطب وأجادوا دراسة العلوم الطبيعية بمختلف فروعها وخاصة الكيمياء (١).

يقول "شارل آدم" في "ديكارت" حياته ومؤلفاته ".... أن المقدمات أو البدايات التي مهدت لحلم المنهج هي حالة التصوف والاشراق التي كانت تغمر الفيلسوف ، وكان من دوافع ذلك انضمامه إلى جماعة "روز كروا" السرية التي كان ممارسة الطب والعلاج بالمجان من أسس أهدافها" (٢).

وعلى الرغم من اختلاف وجهات النظر حول هذا الموقف الذي يؤول سلوك الفيلسوف الحادث في ليلة العاشر ، بأنه الهام إلى ، وبأنه كان مهيئاً له ، بسبب انضمامه إلى هذه الجماعة السرية السابقة الذكر .

ومع أن "باييه" مؤرخ حياة "ديكارت" يذكر أنه قد

(1) Baillet, A: La Vie Vi p 90

(2) Charles A: Descartes Oeuvres p 48.

مشقة الطريق وتهديه في هذه المهمة (١)

ونلمس من نصوح "جوييه" البعد الديني في مسألة هذا الاكتشاف وكيف أن العودة الديكارتية إلى الله والسيدة العذراء إنما تعنى زيادة النزوع الروحي عنده .
ولذا كانت بعض الآراء قد ذهبت إلى القول بازدياد نزعة الفيلسوف الروحية والدينية إبان اكتشاف منهجه ، فإن البعض الآخر قد صرح : بأن رؤياه تنطوي على تجربة صوفية اتجهت به إلى الدعاء لله والقيام بزيارة عذراء لوريت في إيطاليا .
ويرجح أن هذا الكشف العظيم لديكارت الذي رمزت إليه رؤياه ، إنما قد أشار إلى وحدة العلوم أو اشتلافها في الحكمة التي تنطوي عليها نفوسنا ونستلهمها من نور عقولنا الطبيعي ، وأن الله قد ألقى على ديكارت تبعة بنائها .

(1) Gouhier, H: La Pensée Religieuse de Descartes , Paris vrin 1924
p 34.

منه برمز القاموس وديوان الشعر الذى يفيد انضمام الفلسفة الى
الحكمة .

والحق أن هذا الاكتشاف قد افصح عن وحدة العلوم ، وكشف
عن الصلة بين الله والمنهج ، فالدعوة قد وردت إليه من الله
لامن شيطان خبيث . فالزعمه تبعة البحث عن المفتاح الذى
سيفتح كنوز سائر العلوم - ودعته الى الكشف عنه فى نفسه
لأن الحقيقة كامنة فيه كمون النار فى الحجر الموان .

ولكن إذا كانت بعض الآراء ترفض أن تكون هناك شمة صلة
بين حادث العاشر من نوفمبر وتأليف " المقال فى المنهج " ^١
باعتبار أن الأخير قد كتب بعد حوالى عشرين عاما من ثورة
الاكتشاف . إلا أننا نتلمس من خلال قراءة "المقال" سريان روح
وحدة العلوم ، وفكرة الضمان الالهى التى انسحبت فيما بعد
وأصبحت فى قمة النسق الاستنباطى لمذهبه ، فالله هو الضامن
لمصدق الحقائق الواضحة المتميزة . ونستطيع ان نتلمس فكرة النور
الفطرى أو الطبيعى (نور العقل) الذى ينبغى على كل إنسان أن
يكتشفه بنفسه ويستشعره بذاته ويؤمن بانه علة ما تنطوى
عليه أفكاره من صحة وبداهة .

وجدير بالذكر أن حادث ليلة العاشرة من نوفمبر قد أول
إلى حد كبير، كما صوره البعض غامضا فى هدفه مبررين ذلك
بأن "ديكارت" نفسه كان لايعرف بصورة جلية حقيقة هذا العلم ،
ودليل ذلك أنه أخذ يدعو الله والسيدة العذراء أن تعينه على

Le Mond

رسالة في العالم والفضاء

وهي الرسالة التي أهداها إلى العالم. وقد انتهى منها عام ١٦٢٩ وكان على وشك نشرها غير أنه امتنع عن ذلك خشية بطش الكنيسة، إذ كان قد أثبت فيها عن طريق البراهين العلمية دوران الأرض حول الشمس وكانت هذه النقطة (وهي دوران الأرض حول الشمس محور البحث في جميع أجزاء الرسالة) .

Hersenne

ويبحث "ديكارت" مع الأب مرسين

هذا الموقف فيقول بعبده " انني حاولت أن أفعل هذه الفكرة عن الرسالة غير أنني لم أتمكن من ذلك إذ اننسى لو لمعلت هذا لاختل نظامها وتعرفت لنقض كبير، ولما كان " ديكارت " حريصا على ألا تتعرض له الملطات بمهاجمة آراء الكنيسة في هذا الموضوع، ولما كان حذف بعض الأجزاء يخل بنظام الرسالة ، فقد قرر الغاءها بعد أن تصور أن خطأ فكرة حركة الأرض ستؤدي إلى تحطيم أسس فلسفته ، لأن هذه الأسس تؤدي إلى البرهنة على وجود هذه الحركة .

لكنه عاد بعد ذلك ومدل من فكرة حرقه وأخرجه إلى النور عام ١٦٧٧ ومن ثم ظهر مؤلفه مفيدا إليه جزء بعنوان " دراسة في الانسان " *Traité de L'Homme*

ثانيا : مؤلفاته

عرض تفصيلي لمؤلفات الفيلسوف مع التعليق عليها :

كان لديكارت مؤلفاته الكثيرة، كما كانت له مراسلاته

المتعددة مع كبار مفكرى عصره .

وهذه قائمة بمؤلفاته :-

١- " قواعد لهداية العقل "

Règles Pour La Direction de L'esprit,

ومدر فى عام ١٦٢٨ وهى رسالة فى المنطق الجديد المعارض

لمنطق " أرسطو " .

٢- الخواطر الخاصة ١٦٦٩ Cogitationes Private

وهى خواطر شخصية، وتأملات خاصة بالفيلسوف دونت فى صورة

مذكرات فى كراسة باسم " الأفكار الخاصة ". كان ينشد من

خلال سطورها وضع أصول علم جديد عجيب .

٣- ملخص الموسيقى Musica Compendium

وهو مخطوط اهتم فيه بدراسة فن الموسيقى وصلته بالانسان .

٤- الأولمبيات ١٦١٩ Olympica

وهى كراسة صغيرة على غرار المذكرات التى كتبها

وهذه المؤلفات الثلاثة عبارة عن مجموعة من المخطوطات كتبها

فى مطلع حياته العلمية .

وقد نشرها عام ١٦٤١ . وهي تمثل أروع ما كتب " ديكارت " في الميتافيزيقا ، وفي النفس الانسانية ، وفي الأدلة على وجود الله وكان الهدف من تأليفها ، هو التوسع في الفلسفة ، التي أبتـرز معالمها الرئيسية ، ولذلك فقد كتبها باللغة اللاتينية مهديا إياها إلى عمداة كلية اللاهوت المقدسة وأساتذتها بهاريس وراى الفيلسوف أن يعرضها على فلاسفة عصره ، قبل أن يقوم بطبعها من أمثال " جاسندى " Gassendi و "أرنو" Arnauld و "هوبز" Hobbes لابتداء آرائهم فيها ، ثم يقوم هـو بالرد على اعتراضاتهم في مخطوطته . وهي الاعتراضات التي نشرها مع ردوده عليها ، لذلك فقد ظهرت التأملات متضمنة لبراهين وجود الله وظلود النفس الانسانية في عام ١٦٤١ .

وقد ظهرت في باريس في عام ١٦٤٧^(٤٤) ترجمتان للكتاب ، أحدهما الترجمة الفرنسية ، التي قام بها الدوق لونيس Laines والأخرى هي ترجمة "كلير سلييه" Glersele مديق الفيلسوف للاعتراضات والردود ، وقام الفيلسوف بمراجعتها وذلك في عام ١٦٤٧ . ويحتوى مؤلف التأملات للفيلسوف على ستة تأملات يعرض " ديكارت " في الأول منها : للبحث عن الأشياء التي يمكن أن توضع موضع الشك . أما الثانى : فيبحث فيه عن طبيعة النفس الانسانية مبرهنا على أن معرفتها أيسر من معرفة الجسد وفى التأمل الرابع يعرض الفيلسوف لمشكلة وجود الله وصفاته . وفى الخامس : يتأمل في جوهر الأشياء المادية ، وفى التمايـز

٦- بعد ذلك نشر " ديكارت " كتابه في الطبيعة وبحث فيه انتقال الأشعة الضوئية في الأوساط المختلفة ، وهي المعروفة بنظرية " انكسار الضوء " *Deoptriques* ، ثم قام بكتابة مقالين أحدهما عن الظواهر الجوية " الآثار العلوية " *Météores* حيث عرض فيه لنظريته عن موضوع " الشمس الخداعة " والأخسر من " قوس قزح " .

أما المقال الثاني فكان يبحث في الهندسة *Géométrie* ثم نشر المقالين مفيفا إليهما افتتاحية بعنوان " مقال في المنهج " *Discours de la Méthode*

يبين فيه كيف يمكن للإنسان أن يستخدم عقله ، بحثا عن الحقيقة في العلوم ؟ مفيفا إلى ذلك علوم الانكسار والظواهر الجوية الهندسية ، التي تمثل محاولات لتطبيق هذا المنهج ، وقد ظهر هذا الكتاب في عام ١٩٣٧ ، وما يذكر عن هذا المؤلف ، أن " ديكارت " قد استخدمه في محاولة لمعرفة اتجاه الرأي العام ، فلاقى نجاحا منقطع النظير ويرجع ذلك إلى سببين : أولهما : ظهوره بدون اسم مؤلفه وثانيهما : كتابته بلغة فرنسية ، وطرحه لموضوعات ومسائل يستحيل علاجها إلا من خلال كتابتها باللغة اللاتينية .

٧- " التأملات في الفلسفة الأولى "

Méditations Métaphysique

والتي صدرت تحت اسم *" Meditations de Prima Philosophie in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur "* .

وانه تضمن هجوما على المدرسين ودفاعا عن المذهب العلمى الجديد الذى حمل لوائه .

ومن الجدير بالذكر أن "ديكارت" قد أهدى هذا الكتاب إلى الأميرة إليزابيث ، الابنة الكبرى لفرديريك الخامس ملك بوهيميا .
يحتوى الكتاب على أربعة أجزاء الأول: هو مبادئ المعرفة البشرية ، وهو ملخص لكتاب التأملات ، والثانى : بعنوان مبادئ الأشياء المادية ، وعنوان الجزء الثالث " فى العالم المرئى " أما الجزء الرابع فكان تحت عنوان " فى الأرض " .

٩- البحث عن الحقيقة بواسطة النور الطبيعى

La Recherche De La Vérité Par La Lumière Naturelle.

وهى محاوره فلسفية يعرض فيها "ديكارت" لبعض أفكار من "التأملات" فى أسلوب بسيط وواضح .

١٠- رسالة فى انفعالات النفس

Traité de Passions de L' âme

كتبها فى عام ١٦٤٩، وهى رسالة تتميز بالطابع الأخلاقى والدينى ، يبحث فيها الفيلسوف الطريق العلمى للسيطرة على الأهواء والشهوات ، من أجل الوصول إلى حياة سعيدة فاضلة كان يترسمها من خلال رسائله إلى الأميرة إليزابيث التى شجعتَه صلتَه بها على الاستقرار فى هولندا ذلك البلد الهادئ الذى أحبه وشغف به يقول كيني عن الرسائل الديكارتية : " لقد كانت على

الحقيقى بين النفس والجسد الانسانى . ويذكر "ديكارت" فى رسالة
إلى الأب مرسين P. Mersenne أن التأملات تتضمن الأسس
التي يقوم عليها علم الطبيعة ، ولكنه طلب منه ألا يصرح بمثل
هذا الرأي حتى لا يثار فى وجهه المعويات من قبل المدرسين —

أ- أما من " مبادئ الفلسفة " *Principes de la Philosophie.*

فهو يعد من أهم كتبه ، يتضمن عرضا لفلسفته فى
تعريفاتها ومجالاتها وأقسامها ومدى أهميتها ، واختلافها من
فلسفة القدماء .

ألفه الفيلسوف فى مناسبة الهجوم الشديد الذى وجهه المدرسيون
(الاسكولائيون) لفلسفته ، وكان "ديكارت" قد ألفه وسعى إلى
نشره لهدفين : أولهما : هو تعريف الجمهور به والتناغم
بفلسفته الجديدة ، ولا سيما وقد تميز بأسلوب بسيط ميسر ،
وثانيهما : هو السعى إلى هدم أصول الفلسفة المدرسية التى
حاربت مذهب وفنفته .

وقد ظهر الكتاب فى أمستردام فى العاشر من يوليو عام ١٦٤٤
مكتوبا بلغة لاتينية ، وترجم بعد ذلك إلى الفرنسية وأجـاز
" ديكارت " نشره بعد مراجعة الترجمة وإضافة مقدمة إليه .
كانت فى الأصل رسالة كتبها إلى الأب بيكو مترجم المبادئ .

وقد سعى "ديكارت" لدى علماء وأساتذة السربون فى
سبيل الساج مجال لهذا الكتاب داخل الجامعات وقتها ، لاسيما

الفصل الثالث

المنهج الديكارتى

- ١- مدخل إلى المنهج عند " ديكارت " .
- ٢- دور الرياضة في تأسيس المنهج .
- ٣- أثر النشأة الدينية الأولى في تأسيس المنهج ، وعوامل أخرى .
- تعليق وتقييم .
- ٤- أسس المنهج الديكارتى
- ٥- أسباب أو علل توقع الانسان في الخطأ .
- ٦- قواعد المنهج .
- ٧- مشكلة المنهج بين " أرسطو " ، " بيبكون " و " ديكارت " .

درجة عالية من القيمة، كما مست موضوعات كثيرة في مجالات مختلفة :
كالعرف، والميتافيزيقا، والأخلاق، وفلسفة العقل، وقد استطاع
" ديكارت " من خلالها أن يعبر عن وجهة نظره ويفسر مذهبه " (١)

(1) Kenny, Anthony: Philosophical Letters,
Minnesota Press, Minneapolis 1981.

(١) مدخل إلى المنهج عند "ديكارت" :

بعد أن قدمنا فيما سبق لحياة الفيلسوف ومؤلفاته نمهد في هذا الموضع - النشأة التاريخية لظهور المنهج لعرض الميتافيزيقا الديكارتية بكل أبعادها .

لقد جاءت هذه الميتافيزيقا وهي تنطوي على المنهج، ومن هنا كانت أهميتها والمنهج الديكارتى وإن كان قد ظهر فى ميتافيزيقاه جديدا كل الجدة مغايرا لما سبقه من مناهج إلا أن الاتجاه للمنهج بصفة عامة لم يكن وليد الفكر الديكارتى بسبل سبقه بوقت غير قليل.

لقد كان "فرنسيس بيكون" من أوائل من نادوا باتباع منهج جديد يمكن الانسان من السيطرة على الطبيعة . فأخذ فى نقد المنهج القياس القديم وحاول فك جمود العلم الذى انحصر فى هذا المنهج كما نقد المدرسيون الذين انغلقوا داخل مذهب "أرسطو" .

لقد رفض "بيكون" الجمود فى مجال البحث. ولايعنى هذا الموقف البيكونى أى تشابه مع الموقف الديكارتى الذى ذهب يفند هو الآخر ويهدم فى الآراء والنظريات المتوارثة، ذلك لأن "ديكارت" كان يشك من أجل الوصول إلى اليقين ثم بعد ذلك تتولد لديه سلسلة من اليقينات الأخرى على نحو ما تشير فلسفته إلى يقين وجود النفس مؤديا إلى يقين وجود الله ومنه إلى وجود العالم . فى حين أن ثورة بيكون أو شكه فى العلوم كان الغرض منه الوصول

* والهندسة . كما كان دائم التفكير في منهج الهندسة المستند إلى
المسلمات Définition والتعريفات، Présuppositions
والبرهان Raisonement .

لقد كان للمنهج بذور عميقة نشأت مع الفيلسوف وتغلغلت
في تفكيره منذ مرحلة تعليمه الأولى، وتشهد بذلك محاولاته
الأولية لطرق هذا الباب قبل أن يقوم بكتابة مؤلفه الكبير
" المقال في المنهج " . فقد ألفت كتاباته عن مجموعة كبيرة
من المخطوطات التي ترجع إلى عهد الشباب ، وقد دونت في
مذكرات صغيرة وكان " باييه " مؤرخ حياة " ديكارت " قد ذكر
هذه المؤلفات التي بلغت عشرة وهي البرناسوس Parnassus
وملاحظات عن العلوم Observation . والجبر Algebra
وكذلك دراسات ديموقريطية Democritica ومقدمـات
" Praeambula " والأوليمبيقا Olympica
ودراسة للعقل السليم Stadium bona mentis وملخص في
الموسيقى أو المجلد في الموسيقى Compendium Musicae
وأيضا مخطوطته قصر العجائب Thaumantis Regia
وقد ألفت هذه المؤلفات عن اهتمام " ديكارت " بالمنهج
حيث انه كشف في إحدى هذه الخواطر (المخطوطات) عن منهج
استدلالي للعلوم .

لقد ألف " ديكارت " مجرعة كتاباته وهو مريض . مساج
علمي أو فكري ، وبعض اضطررت فيه الاتجاهات .

إلى اليقين النهائي في كل موضوع معروض للعقل والذي لا يبدأ منه
مرة ثانية لحصوله على اليقين الكامل.

لقد كان "بيكون" يتوجس من جمود العلم إلى حد أنه كان
يخشى اليقين ذاته وهو يعبر عن ذلك بقوله: "إن منهجنا
ومنهج الذين أنكروا إمكان بلوغ اليقين يلتقيان من بعض
الأوجه في بدايتهما ولكنهما يختلفان أشد الاختلاف ويتعارفان
تماماً في نتائجهما فبينما هم يؤكدون صراحة أن لا شيء يمكن
معرفة بموجب منهجنا الحالي - وبينما يمشون في الخطوة
التالية إلى تحطيم قدرة الحواس والعقل ، نختار نحن ما يقـدم
لهما العون" (١)

ومن بين الفروق التي يجب أن تذكر بين "بيكون" و"ديكارت"
أن الأول قد أهمل منهج الرياضة - فحين كان "ديكارت" أول من
تنبه إلى ضرورة تطبيقها ، بل لعله قد أراد أن يطبقها منهجاً
للميتافيزيقا لما تتميز به من دقة وبقيين ومن بداهة ووضوح
Clair .

ويبدو أن تجربة المنهج أو الاحساس الأولى به كانت قد
ظهرت بوادرها عند الفيلسوف خلال مرحلة شبابه ويذكر ذلك
معلموه في مدرسة لافليش الذين أشاروا إلى شغفه بالرياضة

(1) The Philosophical Works of Francis Bacon (Nouvum Organum 1-37).

نقلاً عن الأستاذ الدكتور حبيب الشاروني - فلسفة فرنسيس بيكون
الدار البيضاء ١٩٨١ -

ومن ملاحظة مخطوطاته التي ألفها في مرحلة الشباب يبرز
أماننا اهتمامه بفكرة المنهج ففى مخطوطته "برناسيس" يصرح
بأنه قد استعان بأحدث الوسائل العلمية والأدوات، كما استخدم
أدوات رياضية وهندسية أمانته فى مسائل الرسم والقياس أما
مخطوطته " الخواطر الخاصة " فقد ذكر فيها انه كان يسعى
إلى وضع أصول علم جديد.

وجدير بالذكر انه التقى فى عام ١٦٢٠ بمجموعة من
مشاهير العلماء أمثال فولهابر Paulhaber ، وكان
"ديكارت" يقيم وقتذاك فى ألمانيا وكان الأول يشجع العلماء
على وضع حلول للمعضلات الرياضية التي كان "ديكارت" يسارع
بتقديم حلول لها أسوة بغيره من العلماء الألمان. ولو أضفنا
إلى ذلك قول "ديكارت" بأنه كان شغوفاً بقراءة أبحاث بيتر
روث Roth.P (وبنيامين برامر " وأنه حاول أن
يحدد حدودها فى استخدام بعض الأدوات^(١) . لتبين لنسبنا
المدى الذى وصلت إليه اهتمامات "ديكارت" بالمنهج.

وتتضح أماننا الرؤية المنهجية لديكارت إبان لقاءه
بالكردينال دى بييرول مؤسس جماعة الأوراتوار فى عام ١٦٢٧
وما ترتب على ذلك اللقاء المشهود من تقدم فى المشروعات

(١) نازلى إسماعيل، الفلسفة الحديثة، رؤية جديدة - مكتبة
الحرية الحديثة - عين شمس ١٩٧٩ ص ٧٩.

والدينية (١)

وكان شغله الشاغل ينصب على المنهج، ووحدة العلوم منذ البداية فقد قيل عنه معلميه : أنه كان دأب البحث فــــى المسائل العلمية، وكان كأنه يحاول البحث عن منهج، كما كان مولعا بعلم الهندسة وبالرياضيات .

ومنذ عام ١٦١٨ و ١٦١٩ وهى سنوات أحلام الفيلسوف الشاب وتطلعاته العلمية التى مبر منها فى صورة كراسات أو مخطوطات (وهى كتابات صغيرة مكتوبة بخط اليد) Manuscrit (٢)

وكان بعضها يبحث فى شتى المسائل العلمية والبعض الآخر يتعلق بالأحوال النفسية والأحلام الفلسفية . ومما يؤكد اهتمام الفيلسوف بمسائل العلم أنه قد تعرف فى بريد ا عام ١٦١٨ بهولندا على صديق حميم ، كان يعمل طبيبا مشقفا على دراية بقضايا الريافة والطبيعة، انه " اسحق بيكمان" الذى أهده "ديكارت " فى ٢١ ديسمبر عام ١٦١٨ مخطوطة " ملخص للموسيقى"، وتفصح رسائله له عن غبطته بهذه الملة الحميمة التى ربطت بينهما والتى عبر عنها فى بعض رسائله - كما سبقت الإشارة - .

(1) Scruton. Roger: From Descartes to wittgenstein A short History of Modern philosophy, London Boston Henley 1981.

(2) Manuscrit: Livre écrit à La main

Les Vérités éternelles " الحقائق الأبدية "

وموقفه منها .

من هذا العرض المجلد لمؤلفات "ديكارت" ولاهتماماته منذ سنوات الدراسة يتضح لنا اهتمامه العميق بمسائل العلم، ومتابعته لتطوراتها التي بدت بوضوح من خلال مناقشاته، وعرض آرائه مع علماء عصره، مما يؤكد أن أبحاثه وجميع مؤلفاته السابقة على ظهور المقال في المنهج، كانت كلها تؤكد صدق اتجاهه نحو بلورة منهج للعلوم، وسعيه الجاد المخلص في إنشاء فلسفة عقلية تتفق مع الدين، وتساهل تطور العلم بل تعمل جاهدة على نهضته. والارتفاع بشأنه في سبيل مصلحة الإنسان وخدمته. ولكن ما هو المنهج؟ وهل يمكننا وضع تعريف لسه في هذا الصدد؟

إن المنهج هو " فن البرهان العقلي الذي يمكن استخدامه في العلوم الرياضية والطبيعية على السواء" (١) ولقد ظهر " لديكارت " فيما بعد ضرورة أن يكون هذا المنهج واحداً أي أن ينطوي على الأمور الروحية التي تشتمل عليها الميتافيزيقا، وهكذا يصل "ديكارت" إلى مرحلة الوحدة بين المنهج والمعرفة وكانت هدفا يسعى إلى تحقيقه.

وتبدأ قصة المنهج منذ أن قام "ديكارت" بحسب أوربا حيث استقر به المقام في الفترة ما بين عام ١٦١٩ حتى عام ١٦٢٠ في ألمانيا، " عندما استدعته الحروب التي لم تكن

(١) نازلي اسماعيل: الفلسفة الحديثة ص ٩٩ .

والأحلام العلمية ، ومحاولة القيام ببناء فلسفة تتفق مع الدين وتنهض بالعلم .

كانت ثمار هذه المرحلة متبلورة في القواعد لقياسادة

العقل . *Regulae ad directionem Ingenii* " وهذا

الكتاب يعد المؤلف الأساس لديكارت في المنهج . غير أنه لم ينته منه ولم ينشره (١) . وانتهت ثورة المنهج في فكسـ

" ديكارت " إلى كتابة مؤلفه الرئيس " مقال في المنهج "

" *Discours de la Méthode* " مع بحث في " انكسار

الغوء " *Dioptriques* و " الأثر العلوية " *Météores*

والهندسة *Géométrie* .

ومما تجدر الإشارة إليه أنه قد تخلل هذه المرحلة

ما بين عام ١٦٢٨ و ١٦٢٧ مجموعة أبحاث علمية ورسائل نخص

بالذكر منها مؤلفه المشهور في العالم *Le Monde* متضمناً

لقسميه الرئيسيين في " الغوء " *La Lumière* وفي

" الإنسان " *Traité de L'homme* .

وتابع " ديكارت " - بعد مرحلة عرض بحوثه ومؤلفاته

العلمية - كتابة آرائه في الميتافيزيقا غير أن هذه المرحلة

الميتافيزيقية من تفكيره لم تكن تخلو تماماً من البحث

العلمي فقد كتب عدد من الخطابات *Correspondance*

ثلاثة منها إلى مرسين يناقشه في أمل الحقائق العلمية

(1) A. T, Oeuvres. V6 p 36.

(٢) دور الرياضة فى تأسيس المنهج :

المنهج عند "ديكارت" كما عبر هو عنه : " جملة قواعد مؤكدة تعصم مراعاتها ذهن الباحث من الوقوع فى الخطأ، وتمكنه من بلوغ اليقين فى جميع ما يستطيع معرفته، دون أن يستنفذ قواه فى جهود ضائعة .

وقد تساءل الفيلسوف أثناء وضع منهجه عن الهدف من الدراسات والبحوث التى لا يعرف منها الانسان إلا آراء ظنية، أو أفكار احتمالية، ويجب الفيلسوف على ذلك : بأن حالسة الجهل التام بها، خير من معرفتها المزعومة الناقصة، ولن يصبح هناك علم ما لم تكن هناك معرفة يقينية، ومن هذا المنطلق اتجه "ديكارت" إلى تأكيد اليقين الرياضى ، وأصبحت المعرفة الرياضية هى النموذج الأمثل للمعارف اليقينية الواضحة الجلية المتميزة، كذلك فأية معرفة مهما كان نصيبها أصلا من الصحة واليقين ، لن تكتسب صفة الصدق الرياضى ، أو تكون على علم يقينى يعدليقين العلوم الرياضية ، ما لم تتوافر فيها شروط وخصائص الفكر الرياضى الذى يتميز بالتالى:

أولاً: بوجود المعانى المتسمة " بالوضوح " و" التميز " ومعنى ذلك أن تكون هذه المعانى على مستوى بداهة مطلقة .

ثانياً: الاتجاه المستمر من "المعانى " إلى " الأشياء " ومعنى ذلك أن لانحاول أن نلحق بالأشياء صفات لاصلة للبداهة

قد انتهت بعد - على حد قوله - وفي أثناء إقامته في ألمانيا
عندما حدثت له أزمة عقلية وأجاء الشتاء القارس لقرى -
دافله حيث كان يفرغ كل خواطره داخل حجرته، ويحدث نفسه وإذا
به في العاشر من نوفمبر عام ١٦١٩ يقوم باكتشاف أسس علم
هام ، هو محتوى كتابه "المقال في المنهج" . ففي داخل حجرته
الدافله كان يصرف وقته في التحدث لنفسه والتمعن في خواطره
فأنته رؤية اشتملت على ثلاث رؤى فقد رأى في نومه - رؤيتين
أوليتين تنبأ به بأن الله قد اختاره واصطفاه لاكتشاف الحقيقة .
أما الرؤية الثالثة فيرى فيها قاموس (وربما أشار معنى هذا
القاموس إلى تضمن العلوم كلها في علم واحد) ثم يرى ديوان شعر
(وهو يفيد - كما فسره - هو انضمام الفلسفة إلى الحكمة ، وهذا يعني
ثلاثة اعتبارات :

أولاً: إن العلوم جميعاً ممثلة في علم واحد، وأن مفتاح واحد
يفتح كنوزها .

ثانياً: إن الدمعة التي تلقاها الفيلسوف للبحث عن ذلك المفتاح قد
أنته من لدن الله ، لا من طريق شيطان ماهر .

ثالثاً: إن البحث عن المفتاح يكمن في نفسه لأن الحقيقة كامنة
فيه كمنون النار في الحجر الصوان، ومغزى هذا الكشف
الديكارتي الذي حدث في ليلة العاشر من نوفمبر يفيد
بأن العلوم كلها واحدة تتجمع في الفلسفة أو الحكمة التي
نجدتها كامنة في أنفسنا ، وأن الله قد اختار "ديكارت"
لبنائها .

التي يريد الفيلسوف أن يكون عليها مستوى اليقين الرياضى الذى يحاول من جهة أخرى تطبيقه على الفكر الانسانى بصفة عامة .

لقد ساهمت الرياضة فى تأسيس المنهج الديكارتى بنصيب وافر . وكان الفن التطبيقى الرياضى هو وسيلة السيطرة على العلوم والطبيعة . فليس ثمة معرفة بالعالم إلا من خلال التصورات الرياضية . وقد بلغ إيمان "ديكارت" بهذا العلم ، إلى حـد تسليمه بعجز عقولنا من الوصول إلى أية معرفة واضحة ومتميزة عن العالم ، إلا من خلال أفكار رياضية واضحة ومحددة بل قد أمد هذا العلم (الرياضيات) من قبيل الأمور المنزلة من عند الله ، لما يحتويه من صدق و يقين ، ولذا فقد أولاه منايـسة فائقة ، وبعد تأكده من نجاحه أخذ يطبقه وبخاصة فى مجال الهندسة ، وفى مجالات أخرى كثيرة ، ولذلك فإنه لم يخصص للميتافيزيقا إلى جانبه إلا ساعات فى العام ، على الرغم من أنه قدمها باعتبارها الأساس الذى يمد علمه الطبيعى بالقوامـد والأسس .

لذلك فليس بمستغرب على عالم الرياضيات الذى ابتكر الهندسة التحليلية ، أن يستفيد من منهجها فى الفلسفة ، إذ كان مدار العلم الطبيعى فى حقيقة الأمر هو الكشف عن العلاقات التى يمكن التعبير عنها رياضيا ، لذلك ينبغي أن يكون تابعـا للعالم الرياضى ، وبقدر ما يمكن تفسير العالم علميا ، يجب تفسيره رياضيا ، لما تمنحه لنا الرياضة من يقين وهذا ما

بيها ، فلا ننسب لهذه الأشياء إلا ما نستطيع ادراكه
ادراكا بديهيها في معانيها .

ثالثا : ترتيب جميع أفكارنا في نسق خاص ، بحيث يسبق كل
معنى منها جميع المعاني التي يستند إليها ، ويقوم
عليها كما يكون في الوقت نفسه سابقا أو متقدما في
الترتيب على جميع المعاني ، التي تستند إليه . (١)

ومن النظر إلى هذه الشروط نستطيع أن نتبين أنها قد
وُضعت في سبيل بلوغ المعرفة اليقينية التي يعادل يقينها يقين
الرياضة ، كما نلاحظ مدى النظام المحكم ، والاتجاه المطلق الدقيق
نحو البديهيات فهو يؤكد في الشرط الأول من هذه الشروط على
وجود معاني واضحة ومتميزة ، ويقصد بذلك أن تكون بديهية
في المقام الأول ، وسوف نرى أن هذا الشرط أي "البداهة"
مستمر الفاعلية في الشرطين الثاني والثالث أيضا فالبداهة التي
تبدأ في الذهن تظل هي الأساس الأول للفكر والنظر ، والدليل على
ذلك أن الفيلسوف يئنه على البدء من المعاني التي تتسم
معرفتها بالبداهة ، فما أن نصل إليها حتى ندرك الأشياء
بعد ذلك ، فلا نخلع عليها أي صفات أو خصائص لاندركها
ببداهة في معانيها الأصلية ، وهذا يدل على مبلغ اليقين في
المعرفة البديهية للأشياء ، ثم ان محاولة "ديكارت" في الشرط
الثالث ترتيب فكره في نسق خاص انما تدل على مقدار النظام والدقة ،

(١) عثمان أمين - رواد المثالية في الفلسفة الغربية ١٩٦٧ -

فالمنهج بايجاز هو مجموعة القواعد التى تكفل لمن
يرامىها بلوغ الحقيقة فى العلوم . كما انه اجتهاد شخصى
لمن يستخدم النور العلقى المنبثق فينا من قبل الله ، والذى
ليس بحاجة الى تعليم أو تلقين، فيصل الى الحقيقة بوسيلتين
أو فعلين هما : فعل الحدس ، وفعل الاستنباط .

وقد ذكر "ديكارت" أهمية هذين الفعلين وفاعليتهما فى الوصول الى اليقين فى قوله : " إن جميع الأفعال العقلية التى نستطيع بها معرفة الأشياء دون أن نخشى الزلل عبارة عن فعلين اثنين أو وسيلتين هما الحدس والاستنباط " (١)

والحدس عند "ديكارت" هو ادراك للشيء فى لمحة أو ومضة وهونور فطرى يجعل المرء يدرك الفكرة فى لحظة خاطفة ، دون أن يستند إلى مقدمات ويستطيع الانسان به أن يعرف الحقائق البديهية كالداثرة ، والمثلث ، ويعرف ذاته مفكرا ، وهولا يتوقف على المعانى ، ولا على الأفكار ، بل يتناول حقائق مؤكدة وطبائع بسيطة *Natures Simples* وهى الخواص الطبيعية المجردة التى تدرك لبساطتها بالذهن بطريقة مباشرة ، وتبلغ من الوضوح والتميز درجة لا يستطيع معها

(1) Descartes, Règles Pour La direction de
L'esprit A.t tome 10 Regle 3
p 368.

عبر عنه " ديكارت " بالقاعدة المشهورة في منهجه ، التي تقول
" أن لا أتلقى أى شيء على أنه حق ، ما لم أتبين بالبداهة
أنه كذلك ، بمعنى أن أبذل الجهد في اجتناب التعجل ، وعدم
التشبث بالأحكام السابقة ، وأن لا أدخل في أحكامي إلا ما
يتمثل لعقلي في وضوح وتميز يزول معهما كل شك (١) وهكذا
يكون الوضوح والتميز من سمات أبسط قضايا الريافة والمنطق
التي يعرفها الانسان بطريق النور الغطري *La miere*
naturelle أي الحدس *Intuition* .

وليس الاستنباط *Déduction* سوى مجموعة من
الحدوس نعمل عن طريقها إلى المعرفة اليقينية ، وهي غاية المنهج
الديكارتي الذي يعرفه في المقال بأنه : " مجموعة قواعد مؤكدة
بسيطة إذا راعاها الانسان مراعاة دقيقة كان في مأمن من
أن يحسب صوابا ما يعده خطأ ، واستطاع بدون أن يستنفس
قواه في جهود ضائعة ، بل بزيادة علمه زيادة مطردة ان يصل
بعقله إلى اليقين في جميع ما يستطيع معرفته " (٢)

(1) Descartes, Dis Cours de La Méthode A.t
Oeuvres p 2 p 18.

(2) Descartes, Discours de la Méthode Par
t.V Charpentier Librairie
Hachette E.t Paris 1918 p63 p64.

يحدث في ومضة خاطفة، وهنا تبرز عبقرية "ديكارت" في موضوع الاستنباط عندما يؤول بينه وبين الحدس للوصول إلى نتائج جديدة إذ أن الجمع بين الحدس والاستنباط يحتاج إلى مجهود عقلي، لئلا في حاجة إليه حيثما نقوم بعملية استنباط من جملة حدوس فحسب .

وفكرة الاستنباط كانت مألوفة لدى "ديكارت" في الهندسة التحليلية والرياضيات، ولذا فإن فعلى الحدس والاستنباط على ضوء ما سبق هما أساس اليقين في المعرفة الرياضية المتعلقة بالمنهج، إذ أنهما يؤديان إلى معارف صادقة وحقائق واضحة وهذه الحقائق تكون فطرية فيقولنا عليهما يذكر "ديكارت" في رسالة إلى الأب ميلان يقول فيها: " إن الحقيقة فكرة بلغت من الوضوح الفائق درجة لا يمكن أن نغفلها أي لا يمكن لنا أن نعرفها منطقيا مثل الشكل والحجم والحركة والزمان والمكان ومن ثم فسان الذي يحاول تعريفها يختلط عليه الأمر " (١)

بذلك يتضح لنا أن هناك طريقتين للمعرفة اليقينية هما: الحدس والاستدلال نستطيع من طريق الأولى أن ندرك بشكل مؤكد ويقيني، لا يساوره شك في أي أمر من الأمور، ومن خلال نظرة مباشرة شاقبة للعقل، الذي إن ركز انتباهه في فكرة هندسية مثل فكرة المثلث مثلا فسرمان ما يدرك حقيقة كونه: شكلا هندسيا له ثلاث زوايا وثلاثة أضلاع، وكذا الحال بالنسبة

(1) Descartes, Règles A.t Paris 1909

Tome XI Règle 3 p-369.

الذهن تقسيمها إلى أجزاء أكثر تميزاً منها ، فهو حركة فكرية موصولة ، حركة فكر يرى الأشياء واحداً بعد الآخر .

والحدس عند "ديكارت" هو ما يقول عنه : " أقصد بالحدس لاشهادة الحواس وهي متغيرة ، ولا الحكم الخادع أى حكم الخيال ، وإنما أقصد به الفكرة القوية التى تقوم فى ذهن خالص منتبهاً ، وتصدر من نور العقل وحده ، ولذا فإن الحدس لا يقوم إلا فى ذهن خالص ، ولا يصدر إلا من نور العقل ، فهو لذلك يمثل بصيرة العقل ، ورؤيته لطبيعة الشيء وماهيته " .

أما الوسيلة الثانية لبلوغ اليقين الرياضى فهي الاستنباط وهو فعل عقلى نستخلص به من شيء معروف لنا يقيناً ، نتأقسع تلزم منه ، وهو يختلف من القياس الأرسطى ، من حيث أنه يربط بين حقائق ، وليس بين أفكار ويمكن لأى ذهن القيام به .

والاستنباط عند "ديكارت" هو " حركة فكرية موصولة ، أى حركة فكر يرى الأشياء واحداً بعد الآخر برؤية بديهية فهو بذلك لا يتضمن إلا قضايا يقينية وهو " قوة نفهم بها حقيقة من الحقائق نتيجة لحقائق أخرى أبسط منها " .

فالاستنباط إذن يمكن تعريفه بأنه مجموعة حدوس ، إذ أن الحدس هو نقطة البدء فى أى استنباط . ومن ثم فإننا لا يجب أن نفع الحدس والاستنباط فى مرتبة واحدة من حيث درجة اليقين والتميز ، لأن الاستنباط يستغرق فترة من الزمان تقتضى استخدام الذاكرة التى قد تخون أحياناً . على عكس الحدس الذى

الواقع انه إذا كان اكتشاف المبادئ الأولية بالحدس واستخراج النتائج الأولى يبدو أمرا يسيرا إلى حد ما ، فمادرا نستطيع أن نفعل إذا تعقدت النتائج إلى حد كبير واستعصى علينا أن نستنتج من مبدأ واحد نتيجة واحدة بعينها ؟

انه لا توجد هناك طريقة ، نستطيع بها أن نصل للاختيار الدقيق لنتيجة بعينها ، سوى طريقة التجريب (أى استخدام التجربة ، فهى التى تعيننا على تحديد النتيجة المتحققة بالفعل ثم يتبقى بعد ذلك مرحلة البحث فى كيفية صدور هذه النتيجة من المبادئ التى تبرهن أمامنا على صحتها وبقينها بصورة مؤكدة ، وهنا يبرز الدور الرئيسى للتجربة ، إذ يضعها "ديكارت" على نفس درجة الأهمية التى يوليها لعامل الحدس والاستدلال .

بهذا الفكر الجديد يخالف "ديكارت" المدرسين ، ويهضم أصول منطقهم الأرسطى التقليدى ، متمسكا بالمنهج الرياضى للوصول إلى المعرفة بطريقى الحدس والاستنباط .

إن "ديكارت" قد أراد للفلسفة أن تكون رياضة فكرية ، أى أن تؤمن بأن الفكر إنما ينطلق من مسلمات أساسية هى بمثابة المسلمات والبداهيات الرياضية ثم أن يتناول الذهن بعد ذلك الحدود المختلفة حول موضوع معين ، بشرط أن تتطابق هذه الحدود مع الحدود الرياضية تماما ، وأن يرد كل حدس نتيجة انتباه أو تركيز شديد للذهن حتى يكون وروده نوعا من الإلهام لكنه الهام متعلق بالموضوع كما يقفز إلى ذهننا حل المسألة

لتعريف باقى الأشكال الهندسية وينسحب هذا الأمر على بقية فروع العلم ، فالحدس يعطينا الحقائق المباشرة التى هى الأفكار البسيطة ، أو بمعنى آخر هى الأسس التى ينطلق منها لتعريف أمر ما ، أى مبدأ الموضوع المطلق الذى لا يمكن تعريفه أو تحديده أو تحليله دون الرجوع إليه بادىء ذي بدء . فى حين أن الاستدلال ما هو إلا العملية الاستنتاجية التى نستنتج بها بصورة قبلية *a Priori* من طريق قضايا معينة سبق صياغتها جميع النتائج الممكنة ، من طريق البرهان (الاستنباط البرهانى) ومثال على ذلك : أننا بعد أن نصل إلى تعريف دقيق لى شكل هندسى كالمثلث مثلا أو المربع أو غيرهما ، من طريق الحدس السابق تعريفه ، نستطيع بعد هذه المرحلة الحدسية ، أن نبرهن على اثبات نظرية خاصة ومحددة بهذا الشكل ، والنسبى تعنى بالنسبة للمثلث مثلا أن مجموع زواياه بوجه عام تساوى قائمتين .

فى ضوء ذلك يمكن النظر للحدس باعتباره ، مرحلة أولى تستخدم لإدراك المبادئ الأولى ، للعلم والفلسفة ، أما الاستدلال فهو المرحلة التى نستعين بها لتكوين قضايا أولية ، تنتج من هذه المبادئ المترتبة على النظرة الثابتة للحدس .

ولكن ماذا عسانا أن نفعل عندما يسفر المبدأ الواحد عن نتائج متباينة ؟ وهل هناك طريقة مغايرة يمكن استخدامها لكى تتلاشى هذه الحالة أو على الأقل تجعلنا نتأكد من تحقق هذه النتائج وصحتها . ؟

٣- أثر النشأة الدينية الأولى في تأسيس المنهج

وعوامل أخرى :

بعد أن بين "ديكارت" أهمية تطبيق المنهج الرياضي على الميتافيزيقا، نجد أن هناك عوامل أخرى أسهمت في نشأة فكرة المنهج عنده ، من هذه العوامل العامل الديني. وقد عبر الفيلسوف عن أثر النشأة الدينية التي تأثر بها في بداية "المقال عن المنهج" بقوله : " إن الحظ قد واثاه منذ حداثة سنه إلى اتخاذ طرق أدت به إلى اعتبارات وقواعد استنبط منها منهجه " (١)

ولإذا كانت الرياضة هي أحد هذه الاعتبارات التي أدت بالفيلسوف إلى تأسيس منهجه الجديد ، فإن أثر تربيته الدينية الأولى تمثل عاملا آخر أسهم في استنباط المنهج بقواعده المنظمة (٢). فقد اتسمت تربيته منذ البداية كما سبق أن ذكرنا

(1) Descartes; Discours de la Méthode,

Discourse on methode John vitch,
London 1910 p 1 p 4.

(٢) اكتفى "ديكارت" في مؤلفه " قواعد في المنهج " بذكر أربع قواعد نجدها في A.t oeuvres Tome 8 p 18.

تتصل أولى هذه القواعد بالحدس ، أما الثلاثة الأخر فتتصل بالاستنباط ، وهي تهدف إلى بيان السبيل الذي يعمل عليه الذهن حين يفكر تفكيراً رياضياً .

وكان للمقال في المنهج ملحق هو عبارة عن ثلاث رسائل واحدة في البصريات ، وتشتمل على نظرية في انكسار الضوء =

الهندسية أو المعادلة الجبرية نتيجة للتفكير الشديد فـمـى
مضمونها سواء كان هذا التفكير ظاهرا أم خفيا ، فيكون
الحس اذن ثمرة تركيز شديد لحس أكبر ينطوى على ادراك
للعلاقات بين الحدوس المختلفة حول الموضوع .

ومن الخطأ أن يظن أن "ديكارت" كان أفلاطونيا فى تطبيقه
للرياضة فى مجالى الفلسفة والعلم ، ذلك لأن النسق الأفلاطونى، كان
يختلف اختلافا بينا عن النسق الديكارتى ، فالاول قد انساب
وراء " فيثاغورث " فلم يجعل الرياضة منها فحسب بل ذهب إلى
ما هو أبعد من ذلك ، فأدخل الرياضة فى صميم الوجود ، وفسر
الوجود بالأعداد ، والموجودات بالأبعاد الهندسية ، أى أنه لـم
يستعن بالرياضة منها للفكر ، كما فعل "ديكارت" بل جعل منها
عاملا أساسيا لتفسير الوجود نفسه ، وكان على " سبينوزا " أن
يسير فى الطريق الديكارتى نفسه ، وأن يوغل فى استخدام المنهج
الرياضى ، بحيث أصبحت الفلسفة فى نظره ذات هيكل رياضى ، من
حيث نظام الفروض والبرهنة والنتائج ، وكأنه يريد بذلك أن يطبق
بترمت المبادئ الديكارتية ، فى المنهج الذى أشار إليه "ديكارت" ،
ويلاحظ من ناحية أخرى ، أن هذا الاتجاه فى استخدام المنهج
الرياضى قد غفلت عنه المدرسة الإنجليزية فى نشأتها الأولى
عند " فرنسيس بيكون " ، ومن هنا يتضح لنا كيف أسهمت الرياضة
فى تأسيس المنهج عند "ديكارت" .

حيث أثمر لقاءهما عن امكان تطبيق العلم الرياضى فى الطبيعة ،
وهو ما عبر عنه "ديكارت" بمدى أهميته فى السيطرة عليها فى
كتابه "المقال" إذ يقول " إنه يطلب هذه الفكرة وسيلة عليا
لبلوغ اليقين " (١)

لما كان الفيلسوف قد تأثر إلى حد ما بتربيته الروحية منذ
الصغر فقد فسر بعض مؤرخى حياته ان اكتشافه للمنهج جاء نتيجة
لشعور دينى غمره كان قد حدث له بعد ليلة المدفأة ، فقام على
أثره بصلاة شكر لله وللعذراء

كما نذر أن يحج إلى نوتردام دولوريت ، وهى مكان
مقدس محبب لدى الكاثوليك امتنانا منه ، وعرفانا بفعل الله
عليه ، وهذا كما فسر " باييه " مؤرخ حياة الفيلسوف دلالة على
عمق الوجدان الدينى (٢) واهتماما بتأدية شعائر الدين .

وقد يتصور البعض أن قيامه بمثل هذا العمل هو من قبيل
الامتنان لبلوغ هدفه فى المنهج ، غير أننا نرى أن اهتمامه
بالدين كان صادقا وحقيقيا ، فهو يقول فى رسالة إلى الأب "مرسين"
" كنت فى فرانكيير أقطن بيتا صغيرا وفى عزلة عن بقية
المدينة حيث يفصلنى عنها مجرى مائى إلا أن الرسوم والشعائر
الدينية كانت تؤدى على أكمل وجه " (٣)

(1) Descartes: Discours de la Méthode, Discourse on methode John vitch, London 1910 pl .p7.

(2) Baillet.A, La vie VI p90

(3) Lettre à Hersenne du 18 Mars 1630
Correspondance A.M Librairie
Félix Alcan Paris 1936 Tome 1,
P. 124.

بطابع روحى تلقى فيها قواعد التعليم اليسوى بنظمه وأساليبه وطرقه المثلى، وقد ظهرت آثار هذه النشأة فى اختصاره لكتاب " قواعد فى المنهج " إلى خمس أوست صفحات فى " المقال عن المنهج " وكذلك فيما بدا على قواعده من مسحة ارشاد وتوجيه، بالإضافة إلى دعوته إلى تجنب المبادئ العامة، والنظريات البحتة المجردة التى هى من سمات الفلسفات القديمة، ثم اقباله على التجربة والمران وحسن قيادة الفكر، مع تجنب الخضوع للمصادفات والحوادث والمعنى فى العمل وفقا للإرادة المطوعة بالرياضة الروحية التى أصبحت فيما بعد مقدمة لاغنى عنها للرياضة العقلية، وهى ما أسس بها نظريته العلمية إلى العالم الطبيعى .

وبالإضافة إلى أثر تربيته الدينية الأولى، فقد كانت هناك ثمة عوامل شجعت على تحرير مؤلفه . المقال فى المنهج " ومن هذه العوامل التقاؤه بالعالم الرياضى " اسحق بيكمان عام ١٦١٨

= ودراسة لآلات الجديدة كالتلسكوب والمنظار، والثانية فى الآثار العلوية، وتعنى بالسظواهر الجوية، من السحاب والمطر والبرد وقوس قزح، وانعكاس صورة الشمس فى السحاب مفسرة بأبسط الوسائل وأكثرها مطابقة للطبيعة، والثالثة فى الهندسة، وتختص بنظرية عامة للمعادلات، واصطلاح جديد للرمز للكميات، كما جاءت بحل لمسألة "بابون" بالإضافة إلى "المقال" وبرنامج لأبحاث علمية، ورسائل قصيرة فى المنهج، وأخيرا ترجمة لحياة المؤلف الروحية .

Koyre; Alexandre; trois Leçons Sur Descartes
Imprimerie Nationale Boulac, le Caire
1938. p 4.

تعلیق وتقییم :

مما سبق يتبين لنا كيف أن الفلسفة الأولى عند "ديكارت" التي تعنى الحكمة ، لا تقتصر على حد التبصر والنظر في الأمور، لحسب بل تعنى المعرفة النظرية المتكاملة، لكل ما يمكن للإنسان أن يعرفه " بهدف تدبير حياته وحفظ صحته واختراع جميع الفنون" ولا يعنى "ديكارت" بهذه المعرفة الممكنة للإنسان ما هو مكتسب منها بحكم التجربة الشخصية ، أو الاطلاع أو الحوار، لكنها تعنى المعرفة بالمبادئ الأولى من طريق العلل، التى يستنبط منها الإنسان جميع معارفه وعلومه ، إنها مبادئ الفلسفة عنده، نراها بالمعنى الديكارتي تخالف معنى الفلسفة الوسطية التى كانت تعنى العلم بالموجود بما هو موجود أى العلم بخصائص الوجود الجوهرية

إن "ديكارت" يرفض هذا المبدأ الذى يؤكد على الوجود ولا يعير اهتماما للموضوع محل المعرفة أو الوجود. لذلك رأى أن تكون نقطة البدء في المعرفة هي الذات *Je Moi* التى تعرف أو تمتلك القدرة على المعرفة من طريق وهي الذهن وانتباهه .

ومنهج الميتافيزيقا كما حدده الفيلسوف هو ذلك المنهج الذى يتأتى من ملاحظة العمل الذهني في الرياضيات، وقد أكد على ذلك في التأمل الأول حيث يشير إلى مدى صدق ويقين المفسر الذى تتسم بالتجريد والموضوعية . وقرر أن من يمرن ذهنه على المسائل الرياضية يصبح جديرا بالبحث عن الحقائق الأخرى ، من حيث أن منهج الفكر يكاد يكون واحدا في جميع الأمور، وهذا ما سوف يشير إليه في " قواعد لهداية العقل" وكذلك في " المقال عن المنهج " .

ويعد هذا التصريح دليلا على اهتمام الفيلسوف بواجبات الدين ، فعلى الرغم من العزلة التى فرضها على نفسه واشتغاله بالفكر، إلا أن ذلك لم يقلل من اهتمامه بشئون عقيدته ، مع أن هذا الاهتمام لم يبدو جليا كما كان عند " مالبرانش " .

فحقيقة الأمر أن الكثير من الأفكار التى نجدها عند فيلسوف مؤسس مدرسة ما ، ونحسبها ملقاء بدون تفسير أو تحتاج إلى إيضاح ، نرى أن تلامذته يحاولون إيضاح هذه المواضع الغامضة ، فإذا كان "ديكارت" قد ألمع إلى حلم المدفأة ، ولم يشر هو نفسه بصورة قاطعة إلى أن هذا مطاء إلهى ، ونعمة الهية ، إنما فسرها على سبيل التأويل ، مع أنه يحتمل هذا المعنى ، لا يلبس أن نجد تلميذه "مالبرانش" يرتضى فى أحضان الإلهام بنظريته من "الرؤية فى الله" ، ولم يكن هذا ابتداعا من "مالبرانش" بقدر ما كان تأسيا بديكارت ، وسيرا على طريقه ، واستمدادا من آرائه ومن حدسه الأولى بالمنهج ، الذى يمثل كما أشرنا من قبل منحة أو الهاما كاملا من الله .

على ضوء ما سبق يظهر لنا مدى ارتباط منهج "ديكارت" بالحدس أو الإلهام الإلهى ، كما أن تأويل أحلامه يفيد شقته بالعقل والحقيقة الكامنة فيه من قبل الله .

ويعد هذا التفسير الدينى أحد التفسيرات التى قيلت بصد نشأة المنهج عند "ديكارت" والذى يمكن أن نضعه ضمن مجموعة العوامل التى ذكرها الفيلسوف فى "المقال" باعتبارها عوامل أسهمت فى نشأة المنهج .

.. هـ . بهمهم . لاسيمو قد حر- مر سطر- الحوس عليه
وسم كانت الفلسفة الديكارتية نبحت دائما عن اليقين،
وتسعى جاهدة لبلوغه، فهي لذلك ليست مجرد فكرة نظرية، تبحث
فيمسائل وجود النفس الإنسانية ، ووجود الله والعالم فحسب، وإنما
هى طريقة اعداد للمعرفة ومنهج يسترشد به فى الوصول إلى الدقة
واليقين والموضوعية .

٤- أسس المنهج الديكارتى :

يتبين لنا مما سبق مقدار مساهمة الرياضة فى تأسيس
المنهج الديكارتى ، وكيف جعل منها الفيلسوف منهجا للفكر،
يقوم على أساس الوضوح والتميز ، عن طريق بداهة العقل التى
جعلت من كل ذهن واضح هو ذهن ديكارتى ، وقد أبرز الفيلسوف
هذا الوضوح فى " مبادئ الفلسفة " ، فعرض منهجه يؤكد على
ضرورة الشك فى سائر الأشياء حتى يتبين صحتها ، يقول فى المبدأ
رقم ٤٧ : " لكى نطرح الأوهام والأحكام المبتسرة التى اكتسبناها
فى طفولتنا يجب أن ننظر فى كل فكرة من أفكارنا الأولى لنتبين
ما هو واضح منها " (١) . ومن تحليل هذا النص يتضح مدى اهتمام
الفيلسوف بالأفكار الواضحة وكيف أنه قد وضعها فى مقدمة الأفكار
التي ينبغى على العقل التمسك بها ، والسعى لاكتشافها منذ البدايات
فى ذهنه على أن يفرغه من جميع المعارف التى تعلمها منذ الصغر
ويترك الأفكار والمعتقدات التى تلقاها منذ طفولته لشكه فى

(١) ديكارت ، مبادئ الفلسفة ، عثمان أمين ج١ مبادئ المعرفة
البشرية .

ولما كان "ديكارت" قد طبق منهج الرياضيات على الميتافيزيقا فقد صارت الأخيرة أكثر يقينا إلى حد أنها قد عادت في يقينها يقين الأولى ، وقد عبر "ديكارت" عن ذلك في رسالة كتبها في ١٥ ابريل عام ١٦٣٠ إلى أحد أصدقائه ذكر فيها " بأنه قد اهتدى إلى البرهنة على الحقائق الميتافيزيقية ببراهين تعد أكثر بداهة من البراهين الهندسية ، كما يشير في الرسالة نفسها إلى أن كل الأمور المتعلقة بالميتافيزيقا واضحة كل الوضوح أمام النور الفطري الموهوب للذهن من قبل الله " (١) تشير هذه العبارات بصفة عامة إلى وضوح وصدق براهين الميتافيزيقا التي طبق عليها "ديكارت" المنهج الرياضي . لكن لماذا أصبحت الميتافيزيقا عنده هي أكثر العلوم يقينا ؟

لقد أصبحت كذلك لأنها تعد من أكثر العلوم الانسانية البحتة امكانا للبرهنة العقلية ، ولأنها تتضمن عدد من المسائل والموضوعات الدقيقة والصعبة التي لا يمكن اثباتها بدقة إلا باستخدام الرياضة وتعد فكرة وجود الله من بين هذه الموضوعات ، كذلك فكرة الذهن الانساني وطبيعته وطرق معرفته وحدودها ، وكذلك فكرة المادة وغيرها من الأفكار الغامضة .

ومن بين الأسباب التي أدت إلى أن تصبح الميتافيزيقا أكثر يقينا بعد تطبيق المنهج الرياضي عليها ، أنها تعد من أكثر العلوم التي تمكن من ينظر إليها عقليا ، ويهتم ببراهينها وأدلتها ، من

(1) Descartes, Oeuvres de Descartes Lettre 15

Avril 1630 A.T.

" أن الذهن يعتريه التعب من اطالة الانتباه إلى جميع الأشياء التي نحكم عليها" (١). ويقصد "ديكارت" بهذه العلة أن مداومة التأمل والتفكير واطالة الانتباه في الأشياء التي نحكم عليها يجهد قوانا العقلية ويعرضنا للوقوع في الخطأ .

والعلة الرابعة متضمنة في المبدأ رقم (٧٤) وفحواها :
" أننا نربط أفكارنا بالفاظ لانعبر عنها تعبيراً دقيقاً" (٢) ،
وينصح "ديكارت" في هذه العلة بضرورة تحديد الفاظنا حتى يتسنى لنا التعبير عنها بدقة ووضوح ، لأن غموضها مدماة للوقوع في الخطأ .

مما سبق يمكننا اجمال أسباب الوقوع في الخطأ عند
" ديكارت" على الوجه التالي :

لكي نتفلسف بدقة ووضوح ينبغي علينا أولاً أن نتخلص من أحكامنا السابقة ، ونطرح جميع الآراء التي سلمنا بها من قبل .
وأن نراجع ما بأذهاننا من تصورات وأفكار سبق أن تعلمناها ، وأن لا نصدق إلا ما هو صحيح منها ، وبهذه الطريقة نتيقن من وجودنا ، باعتبار أن طبيعتنا تنطوي على التفكير .

كما نعرف في الوقت نفسه أن هنالك إلها نعتمد عليه ، هو علة لجميع الأشياء . ومن خلال فكرنا الذاتي ، وفكرة وجود الله ننطلق نحو قضايا كثيرة كقضية "العدم" الذي لا يمكن أن يكون علة لأي شيء .

(١) نفس المرجع ص ١٧٥

(٢) نفس المرجع ص ١٧٧ .

صحتها . إن المعرفة الواضحة عند "ديكارت" هي تلك المعرفة الحاضرة
الجلية في ذهن حاضر منتبه .

ولا يقف "ديكارت" عند هذا الحد بل يبين لنا "مبادئ
الفلسفة" : الأسباب التي تدفع للخطأ ، أو علل أخطائنا وهي
أربعة .

ـ أسباب أو علل توقع الانسان في الخطأ هي :

العلة الأولى : متضمنة في المبدأ رقم (٧١) وفحواها "أنه
من الخطأ أن نبقى على الأحكام المبتسرة التي اتخذناها في مقتبل
عمرنا" (١) وتعني أنه يجب علينا القضاء على الأحكام التي
تعلمناها منذ الصغر وعلقت بأذهاننا وهذه مرحلة أولى يهدف
منها "ديكارت" لتفريغ الذهن من المعلومات والمعارف السابقة التي
تلقاها الإنسان منذ صغره حتى يتهيأ الذهن بعد ذلك لقبول
الأحكام والمعارف اليقينية والتميزة .

والعلة الثانية متضمنة في المبدأ رقم (٧٢) وفحواها هو
" أنه من الخطأ أن نتمسك بهذه الأحكام المبتسرة وعدم نسيانها" (٢)
ويعني بها محاولة نسيان الأحكام المسبقة والمبتسرة التي تعلق
بأذهاننا حتى يتسنى للعقل استقبال الأفكار المتسمة بالوضوح
والتميز .

أما العلة الثالثة والتي تتضمن في المبدأ رقم (٧٣) فمضمونها

(١) نفس المرجع ص ١٧١ .

(٢) ديكارت ، مبادئ الفلسفة : عثمان أمين ج١ مبادئ المعرفة
البشرية ص ١٧٤ .

يتوصل إلى الحقيقة أو يدركها بذاته أى بالحدس العقلى المباشر الذى يدرك الأشياء للوهلة الأولى فى كامل حقيقتها وبقينها . وهو رعاة العلم .

وعلى هذا النحو يدعو "ديكارت" للمعرفة اليقينية أو يوجه نداء إلى يقين المعرفة الذى هو عماد العلم والتجربة ، الذى لا يفسح مجالا لاحتمالات المشكوك فيها التى لا يستند إليها علم ولا منهج . وهكذا ينتهى "ديكارت" من قاعدته الأولى إلى طلب اليقين والبداهة اللذان هما غاية العقل فى بحثه عن الحقيقة . على أن ذلك المسعى لا يكفى وحده للوقوف على حقيقة الفكرة النهائية ، لأنه ينبغى أن تحصل الفكرة ذاتها على وضوح وتميز كامل والوضوح فى المضمون يعنى ، ألا يكون شامضا أو مشوبا بلبس أو غموض بينما أن التميز فيه يفيد ألا يطلق هذا المضمون على أكثر من فكرة فى الوقت نفسه ، وهكذا فإن "ديكارت" يطلب البداهة واليقين من العقل ذاته كما يطالب الفكرة الماثلة أمامه بالوضوح والتميز . فهذه الخصائص كلها من عمل العقل الذى يطلب المعرفة .

وفى النهاية يجب علينا ألا نتسرع فى أحكامنا لأن العجلة من دوافع التردى فى الخطأ .

ب : قاعدة التحليل والتقسيم ؛

فحوى هذه القاعدة هى أن نقوم بتحليل وتقسيم المشكلات بقدر المستطاع وبحسب ما تقتضيه طبيعة البحث فى نوع المشكلة .

ولو أننا غففت النظر ونأمد
نفحص الأشياء الموجودة في العالم حول
قبل، وعقدنا مقارنة بين الموقفين، لتبير -- ما قد حصلنا
على تصورات تتسم بالوضوح والجلء والتميز، وهذه هي القواعد
الديكارتية التي تشمل أعم مبادئ المعرفة الإنسانية وأهمها .

٦- قواعد المنهج : Les Règles De la Méthode

حدد " ديكارت " في مؤلفه " العقول في المنهج " أربع قواعد
أساسية ينبغي على الإنسان اتباعها في البحث عن الحقيقة . وهذه
القواعد هي : قاعدة البداية وقاعدة التحليل وقاعدة الترتيب ثم
قاعدة الاحماء وسوف نحاول فيما سيأتي عرض هذه القواعد
بالتفصيل :-

١ قاعدة البداية Regle De L'Evidence.

يقول " ديكارت " في هذه القاعدة التي يطلق عليها اسم
قاعدة البداية واليقين " أنه لا يقبل شيئاً على أنه حق، ما لم
يعرف بالبداية أنه كذلك بمعنى أن يتجنب التعجل في الحكم والأخذ
بالأحكام السابقة . كذلك، فلن ندخل في أحكامنا إلا ما يتمتع به
العقل في وضوح وتميز يزول معهما كل شك " (١) ومن تحليل هذه
القاعدة تتضح لنا دموة استقلال العقل عن سلطة الأحكام المسبقة
والآراء الموروثة التي تفرض عليه . ذلك لأن العقل بحكم طبيعته

(1) Descartes, Discours de la Méthode

Par. P. Foulquié, Les Edition De
L'Ecole Paris 1947. p 24.

الديكارتى بالرياضة على مصراعيه، فهي تطبق منهج الرياضة بوضوح كامل على منهج الفكر الفلسفى . وهنا يمكن ملاحظة عدد من العمليات الحسابية والجبرية التى قوام منهج الرياضيات الدقيق، فالسلسلة الجبرية عند " ديكارت " تبدأ من الواحد (العدد) وهو الوحدة الأولى البسيطة فى جميع العمليات الحسابية ثم يتدرج مسلسل الأعداد تصاعديا فهو هنا يبدأ من الواحد وينتهى إلى نهاية سلسلة الأعداد المتعاعدة، ولما كان " ديكارت " حريصا على تطبيق منهج الرياضة فى مجال الفلسفة فليس بمستغرب إذن أن يبدأ تفكيره من الحقيقة الأولى البسيطة، ثم يتدرج صاعدا. حتى يصل إلى الحقائق المركبة .

د - قاعدة الإحصاء : Régle Des Dénom Bremnts Entiers.

وترمى هذه القاعدة إلى التأكد من أننا لم نغفل فى أثناء عملية التركيب أى جزء من أجزاء المشكلة المطروحة للحل يقول " ديكارت " : " أن أعمل فى جميع الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات العامة ما يجعلنى على ثقة من أننى لم أغفل شيئا له صلة بموضوع المشكلة " المعروضة للبحث .

ومن تحليل هذه القاعدة نستطيع تلمس عنصر الاستقرار الذى يطبقه الفيلسوف بهدف تجنب الغفلة والخطأ .

(٧) مشكلة المنهج بين " أرسطو " ، " بيكون " ، " ديكارت " :

لقد كان ميلاد المنهج هو مشكلة القرن السابع عشر الذى تبلورت فيه سائر الاتجاهات الفكرية والعلمية وتكاثفت فى الشسورة على الفكر المدرسى والمنطق الأرسطى .

يقول "ديكارت" في هذه القاعدة: "نقسم كل مشكلة من المشكلات التي نبحثها بقدر ما نستطيع إلى ذلك سبيلا، وبمقدار ما تدعو الحاجة إلى حلها على أفضل وجه" (١)

وترمز هذه القاعدة إلى محاولة تحليل الحقائق لابتفتيتها وتقسيمها إلى حد لا يسمح لنا بدراستها وبلوغ الهدف منها، بل بتحليلها على غرار مسائل الرياضة والهندسة. فإنه يجب علينا إزاء أى مشكلة أن نبدأ بافتراض مجموعة من الأسباب - التي يحتمل أن تكون واحدة منها هي السبب في الظاهرة أو المشكلة - ثم نقوم بفحص كل سبب منها على حدة حتى نصل إلى الأسباب الحقيقية للمشكلات.

ج : قاعدة الترتيب (التركيب) : Ordre

يقول "ديكارت" في هذه القاعدة: "يجب أن نرتب أفكارنا فنبدأ بأبسطها ثم نتدرج قليلا قليلا حتى نصل إلى معرفة أكثر تعقيدا، وأن نفترض ترتيبها بين الأفكار التي لا يسبق بعضها البعض الآخر بالطبع" (٢)

تأتي هذه المرحلة - الترتيب - في المرحلة التالية بعد التحليل، أو مقدمة وبداية له.

وتبلغ أهمية هذه القاعدة الترتيب - ذروتها وأهميتها عند "ديكارت" لأنها تنبع من قاعدة التحليل السابقة وتفتح باب الشفـف

(1) Ibid p 25.

العلمي ، والصراع الديني ، والتخبط في متاهات الصدف والحظوظ دون خطة موضوعة أو منهج محدد ، هو من أسباب وقوع غالبية الناس في الخطأ .

لذا فقد ظهر لديكارت أن آفة الفلسفات السابقة تتمثل في افتقارها إلى منهج دقيق ، يجعلها لا تلتزم بعالم الفكر^(١) المجرد في عزلة عن العالم الطبيعي ، وتلك سمة اكتسبها تفكير " ديكارت " من النظر في البناء الرياضي للهندسة التحليلية ، التي جمعت بين تحليل الأقدمين وجبر المحدثين التي صاغها علما متكاملا أضيف إلى علوم الرياضة المتعارفة في عصره ، وما تلاه من عصور . ولذا فإن " ديكارت " " سيظل فاتحا بابا كان من قبل مغلقا وهو البحث من منهج البحث الفلسفي طمعا في الوصول إلى مواقف لها نصيب من الدقة والموضوعية وسوف يظل " ديكارت " اماما بمنهجه لكل من يأتون بعده وإن اختلفوا عنه في موقفه الفلسفي " ^(٢).

(١) نجيب بلدي ، ديكارت ، دار المعارف بالقاهرة ، القاهرة

١٩٥٩ ص ٧٧ .

(٢) محمود فهمي زيدان ، مناهج البحث الفلسفي ، دار الأحسد

البحري اخوان بيروت ١٩٧٤ ص ٦٣ .

وليس جديداً على هذه المرحلة الانتقالية أن يشعـر
"ديكارت" بضرورة المنهج باعتباره الخطوة الأولى في طريق
الفلسف الصحيح فقد سبقه إلى ذلك "فرنسيس بيكون" الذى قدم
للفلسفة محاولة أولى لبناء منهج علمى وفلسفى جديداً أو منطق
جديد يحل محل المنطق الأرسطى القديم.

وإذا نظرنا إلى موقف "ديكارت" بصورة أكثر دقة، وجدنا
أنه قد حدد الإطار العام لفلسفته فى منهج دقيق واضح المعالم
له خطواته ومراحله التى كان يسير عليها فى مؤلفاته ملتزماً
باتباعها لى يصل إلى اليقين الذى لا يعدله يقين.

فما هو هذا المنهج الديكارتى ؟ وما هى أهم خطواته
الأساسية ؟ وما هى الدوافع التى أدت إليه ؟

لقد كشف القرن السابع عشر من ثورة علمية عارمة ظهرت
بوادرها الأولى منذ عصر النهضة والأمر الذى لا شك فيه أن تجربة
المنهج عند "بيكون" تعد محاولة رائدة فى هذا المجال بعد عصر
النهضة فقد وضع منهجاً له خطواته المحددة فى ميدان العلوم
الطبيعية .

وجاء "ديكارت" بمنهجه يؤكد المسيرة فى هذا الاتجاه
بعد قرون طويلة من الخفوع للمنطق الأرسطى القياسى العقيم الذى
احتضنته الفلسفة المدرسية Scholastique منذ القرون
الوسطى وهو ما كان يدرسه "ديكارت" فى لافليش فى مرحلة تعليمه
الأولى ولم يكن مثيراً إعجابه .

وبمرور الزمن اكتشف الفيلسوف أن الفوضى الفكرية والاضطراب

الفصل الرابع

الشك المنهجي

- ١- مقدمة تاريخية في مفهوم الشك
- ٢- مشكلة المعرفة بين العقل، والحواس
- ٣- مذهب الشك في تاريخ الفلسفة

■ معنى لفظ الشك :

- أولا : الجذور التاريخية لمذهب الشك عنداليونان
- ثانيا : مذهب الشك في عصر النهضة ، ومطالع العصر الحديث .
- ثالثا : مكانة الشك الديكارتي من تيار الشك في القرن السابع عشر .

- ٤- الشك ، والفلسفة الديكارتيية
- ٥- مراحل الشك الديكارتيي
- ٦- توقف الشك في وجودالذات الإنسانية
- ٧- الدوبييتو ، واثبات وجود الذات

١- مقدمة تاريخية في مفهوم الشك :

ان تاريخ عمر الشك هو تاريخ عمر الإنسان ، ومولده ، هو مولد معرفته ، نفسها ، فالنزوع الى الشك ملازم للمعرفة ، لاحق لها . ومع أن هذه النزعة تنطوي على معنى سلبي ، وتوقف عن الحكم في شكلها العام ، بيد أنها تعد مدخلا ضروريا ليقين العلم ، وتقدم المعرفة ذاتها ، فلا وجود لمعرفة حقه بدون شك . (١)

ويشهد تاريخ الفكر الفلسفي ظهور فلسفات شك عديدة ، منها ما ذهب إلى انكار معرفة العقل ، والاعتراف بشهادة الحواس ، كما جاء في فلسفة " هيرقليطس " (فيلسوف التغير والصور) ، وكذلك السوفسطائيين (بروتاغوراس - جورجياس) - وجاءت الفلسفة الإيلية (بلونيدس) تستنكر أحكام الحواس ، وتهدم مذهب الإيلية " هيرقليطس " في التغير ، وتثبت ببراهين العقل وحده استحالة التغير والحركة (زينون الإيلي) .

وهكذا يتضح لنا اتجاهان للشك : أحدهما يستند إلى الحواس ويثق في المعارف الآتية عن طريقها . والثاني يرفضها ويشك في أحكامها ويولي العقل وبراهينه ثقتة الكبرى .

والذين يشكون في الحواس ويحاولون هدمها كانوا يقدمون الكثير من البراهين التي تهدم هذه الشهادة كالعصى التي تبدو كأنها مكسورة في الماء ، وظاهرة السراب ، والصورتين اللتين نراهما لشيء واحد عند الضغط على إحدى العينين .

(١) إذا استثنينا من هذا المجال نوع الشك المطلق ، الذي لا يؤدي إلى أية معرفة يقينية خارجة ، كما انه لا مخرج منه .

• الحسية •

ويذهب دعاة المذهب الحسى إلى أن العقل يولد كصفحة بيضاء
 " Tabula Rasa " وتقوم التجارب والخبرات الحسية
 بدورها بنقش التجارب ، وتحصيل المعارف بهذا الطريق ، وعلى هذا
 النحو يرفض الحسيون القول بالضرورة ، ويرجعونها إلى تداعى المعانى
 على ما يذهب " دافيد هيوم " ، أو اكتسابها بالوراثة على ما يرى
 " سبنسر " •

والمذهب الحسى يعد من أقدم المذاهب الفلسفية عند اليونان
 فقد ظهر عند الأبيقوريين Epicurien ثم اكتمل فى
 صورته الحسية التجريبية Empirisme من خلال فلسفة
 " جون لوك " " John Locke " (١٦٣٢-١٧٠٤) •

ويتلخص المذهب التجريبى فى المعرفة عند "لوك" فى حصول
 الإنسان على معرفته عن طريق الحواس ، إما الظاهرة Ideas (١)
 of Sensations أو الباطنة (أى التى تأتى عن طريق التأمل
 Reflexion) (٢) وهو الإدراك الداخلى الباطنى للنفس
 وينتج عن هذين الطريقتين ، الأفكار البسيطة Simple Idea
 ثم نوع آخر من الأفكار يأتى عن طريق تأليف الأفكار البسيطة
 فى أفكار مركبة Complex Idea (٣) •

Sens externes	الحواس الظاهرة	(١)
Exterieur ou Externe	أو الداخلى ومعرفة باللمس	
Réflexion	عنى بالعنصرية	(٢)
Composé	" "	(٣)

وهذه الاستدلالات المثيرة للشك والبطلان ، انما يواجه بها اتباع العقل المتشككون في الحواس أعداءهم .
وهناك فريق ثالث من غير الواثقين في الحواس والمنكرين لها ، أولئك هم اتباع الشك المطلق absolu في كل من الحس والعقل من أمثال بيرون .

(٢) مشكلة المعرفة بين العقل ، والحواس :

إذا بحثنا مشكلة المعرفة بين العقل والحواس فلن ثمة تساؤلات تتبادر إلى أذهاننا في مقدمتها :
هل يمكن اعتبار الحواس مصدرا للمعرفة ؟
وهل في إمكاننا الركون إلى العقل وحده في معزل عن الحواس في سبيل الوصول إلى المعرفة اليقينية ؟ .
وهل يمكن الجمع بين الحس والعقل في سبيل إقامة معرفة حقيقية ؟

والحق أن اتباع مذهب الحس ، يرون ارجاع المعرفة إلى الاحساس وان كل من فقد حاسة ، فقد العلم بما يقابلها من محسوسات ، لذلك فقد رأوا أن المعرفة ليست ضرورية أو مطلقة بل تجريبية نسبية ، تتوقف على حالة الإنسان الشخصية ، وعلى مقدار ما يكتسبه من خبرات وتجارب .

وحيث ان الحسيين ينكرون أن تكون المعرفة ضرورية مطلقة ، فانهم يرفضون لذلك الأفكار والمبادئ الفطرية ، أي ما يسمى بقبولية المعرفة (البديهيات ، المبادئ الأولية ، ضرورة قضايا المعرفة ، كلية قضايا المعرفة) فيؤمنون بأن هذه القضايا ترجع إلى الحس والخبرات

والعلية . وهى تمثل القوانين الأولية للذهن ، توجد فيه وتعمل بدون تدخل منه .

وعلى هذا النحو يفسر "لوك" الفكر عن طريق تداعى المعانى آليا (١) ، ويفسر الترابط بين الأفكار عن طريق التداعى، ويرى أن مبدأ العلية ، لا يتضمن أى نوع من الضرورة أو الحتمية ، على ما يذهب العقلليون بل يقوم على التكرار Répétition من حيث انه يصبح عادة ذهنية . فروية ظاهرة تعقب أخرى وتكرار هذه الرؤية يجعلنا نتذكر الظاهرة الثانية حين حضور الأولى ، فنطلق على الظاهرة التى تذكرناها اسم العلة ، وعلى الحاضرة أمامنا اسم المفعول . ويعد هذا الاقتران بين الظاهرتين : السابقة واللاحقة هو سبب القول بالارتباط الضرورى بين العلة والمفعول .

وتستمر مسيرة التجريبية ، حتى يظهر الاتجاه المادى فى القرن التاسع عشر ، الذى ساعد عليه ذىوع المنهج التجريبى ، وتمثل هذا الاتجاه فى : الدارونية والمادية الجدلية وغيرها . وكانت هذه المدارس " ترى أن المادة هى مصدر الوجود الوحيد ، وأن الفكر والذهن وغيرها من الأمور المعنوية ، إنما ترجع إلى المخ الذى يعتبر تركيباً مادياً معقداً ، ولهذا فقد جعلت هذه المدارس من الاحساس الأساسى الوحيد للمعرفة وفسرت الوجود بالمادة والحركة " (٢)

أما الحسيون فقد رأوا أن المعرفة الحسية على تنوع ضروبها إنما ترجع إلى ما يشبه الأفعال المنعكسة الشريطية . (٣)

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٦٥

(٢) محمد على أبوريان - الفلسفة ومباحثها . ص ٢٣

(٣) نفس المرجع ص ٢٣١ .

وتقوم الحواس Senses بدورها في نقل صورة عس

كيفية الأشياء الخارجية التي تنقسم إلى نوعين هما كصفات أولية
(٢) " Primary Qualities " وثنائية Secondary

Qualities يمثل النوع الأول : الامتداد والشكل والحركة
والمقاومة. أما النوع الثاني فيمثل : الألوان والطعوم والروائح
وهذا النوع من الكصفات غير موجود بداخل الأشياء بقدر ما هو
موجود في خبرتنا وطبيعتنا الجسمانية.

ويتحدد دور أفكار التأمل في امدادنا بأفكار بسيطة عن
قدراتنا الداخلية كأفكار الانتباه والذاكرة والحكم والاستدلال
والاعتقاد وغيرها ..

وبدخول العقل الذي يمتنع أفكار العلاقات ولا يمدد عن التجربة
فان " لوك " يكون قد خلف من حدة التجريبية المطلقة التي سوف
تبرز بوضوح في فلسفة " دافيد هيوم " " David Hume "
(١٧٧٦-١٧١١) الذي قسم الأفكار إلى نوعين: حسية وتأملية التي
تشكل مع أفكار الحس " نسخا " للاحساسات الخارجية ، والمشاعر
الباطنية ، وهذه الأفكار البسيطة (الحس والتأمل) أفكار حقيقية .
وتستند عملية تكوين الأفكار أو تكوين " الأفكار المركبة "
من تجاذب قوانين الفكر للأفكار على غرار تجاذب الأجسام الطبيعية
وهذه القوانين هي - قوانين تداعي المعاني - Laws of Assoc-
iation of Ideas التي تتألف من قوانين التشابه والتجاور (٢)

(1) Qualités Primaires

(2) Qualités Secondaires

Associations

(٢) مذهب الترابط

وعلى هذا النحو تصبح الحواس مجرد وسيلة ، أو قناة تصلنا
بالعالم المادى ، وتنقل لنا صورته ، ففى كثير من الأحيان تخدعنا
أبصارنا لأسباب تتعلق بظروف المكان أو الزمان أو الصحة الجسمية ،
فنرى بعض الأشياء (بحواسنا) ، على غير ما تبدو عليه ففى
واقع الأمر ، وذلك ليعنى أن حقائقها الثابتة ، وما هيأتها الصورية
الموجودة فى أذهاننا . قد تأثرت بما يحدث للحواس ، فالوجود
بصفة عامة هو تمثلات *Representations* وإدراكات
ذهنية وهذا ما حدا بديكارت إلى التصديق بما يمثله لنا الذهن
من أفكار من حيث أنها ممثلة من نور العقل الذى لا يخطئ ولا يخدع
ويمثل على ذلك : بحقائق الرياضيات (الأكثر بدهاة و يقيناً ،
وضوحاً وتميزاً) .

بعد أن قدمنا لفكرة الشك، وصلتها بالمعرفة من خلال مرض
المذهب الحسنى القديم، والمذاهب التجريبية الحديثة نعرض لفكرة الشك
عند "ديكارت" . فنقول :

إن الشك الديكارتي واسع المفهوم فهو لا يقتصر على مجرد
الشك فى بعض الأفكار أو المعتقدات بل ينسحب أيضا على الشك فى
حواسنا ومقولنا .

فهو نوع من الشك يهدف إلى خدمة منهج المعرفة اليقينية، وهو
لذلك ضرورى لدراسة الفلسفة، والتقدم فى طلب الفكر النزيه، الخالى
من الغموض والخطأ واللبس .

إن الشك الذى اصطنعه "ديكارت"، يمثل وقفة عقلية، يحاول
فيها ذهن تنقية أفكاره وتمثلاته ، فقد امتاد الناس بحكم
فطرتهم على الثقة فى حواسهم ، ذلك لأنهم يفترضون وجود العالم
الخارجى، بدون حاجة الى استخدام استدلال عقلى، بل قبل استخدام
العقل ذاته، فافتراض وجود الله حتى ولو لم ندركه بحواسنا
واعتقادنا العميق بوجوده، حتى لو لم نوجد نحن، يعنى أن احساس
الانسان بالعالم الخارجى ، فطرة وغريزة من الله .

ولما كان قد وقر فى نفوسنا فكرة وجود العالم، فقد
تصورنا أن حواسنا من الأمانة والصدق ، فى نقل صورة هذا العالم
إلينا، أو فى تعريفنا به . بيد أن الحقيقة غير ذلك، وأن موجودات
العالم الخارجى وثيقة الصلة بحواسنا - ما هى إلا تمثلات فى أذهاننا
بحيث أنها موجودة فى العقول ، - فى وجودها وغيابها - فى الواقع
المحسوس - أى فى رؤيتنا لها وعدم رؤيتها .

(٥٧٠ - ٤٧٥ ق م) وكانت له آراء طريفة من الطبيعة، ووجود الآلهة
ومما يذكر عنه انه هاجم آلهة "هوميروس"، وهاجم فكرة تشبيه
الله بالإنسان باعتبارها فكرة خاطئة، مؤكداً أن الله واحد، لا يشبه
البشر لأن في البدن ولا في الفكر لكن عقله يحرك جميع الأشياء بما
يحتويه من فكر . ويقول عنه مؤرخو اليونان المتأخرون أنه كان
أول الإيليين لتشابه آرائه معهم في فكرة الإله الواحد، وفي فكرة
الوجود عند "بارمنيدس" . وجدير بالذكر أنه قد ذهب إلى " أن
اليقين الكامل فوق ادراك الإنسان لأن فوق الأشياء ظاهر يخفى
حقائقها .

(ب) الإيليون : Eleatics

أطلق اسم الإيلييين أول ما أطلق على الفيلسوف "بارمنيدس"
Parmenides وتابعه "زينون" Zenon . عاش أتباع هذا
المذهب في إيليا (وهي مستعمرة إفريقية بجنوب إيطاليا) يتلخص
مذهبهم الذي ينطوي على بدور الشك : في أن الواقع الحقيقي واحد
غير متغير ، وعلى هذا الاعتبار فقد اعتبروا عالم المحسوسات
عالم وهم وخداع . و. أ. " ميلسيوس" Melissus (من ساموس
٤٤٠ ق م) و. ز. إيليا بنه . . . نهج تعدل من آراء سلفه "بارمنيدس"
و " زينون" بإضافة اللانهاية واللامادية إلى الوجود . ومما يذكر
عنه أنه وضع حجة ضد الاحساس فحواها : أننا ندرك عن طريق
احساساتنا كثرة من الأشياء ، غير أن هذه الأشياء سرعان ما تتغير
ولمكان ذلك، مستحيلاً وفقاً لمبادئ المذهب الإيلي فسيصبح الإدراك
الحسي باطلاً .

(٢) مذهب الشك فى تاريخ الفلسفة :

معنى لفظ الشك :

يعنى لفظ الشك Skepticism البحث والتقصى من أجل الكشف عن الحقيقة . ومن الغريب أن يصبح مدلول هذا اللفظ فيما بعد، هو انكار قدرة الانسان على اكتساب المعرفة ، فهو يعنى بحث الانسان عن الحقيقة وعدم حصوله عليها .

وإذا كان أتباع مذهبليقين قد ذهبوا إلى إمكان قدرة الانسان على ادراك الحقيقة . فان الشاكين قد أنكروا هذه القدرة ، فلم يستطيعوا من اقامة نظرية فى المعرفة بل أقاموا نظرية يصح القول أنها : " انتقاء المعرفة أو عدمها " (١)

أولا - الجذور التاريخية لمذهب الشك عند اليونان :

لقد كانت لفكرة الشك التى ظهرت عند "ديكارت" جذور وسوابق ترجع إلى الفكر اليونانى ، وان كانت الفكرة ذاتها عند الأول، قد خرجت فى شكل جديد، ويهدف بناءً ، فى سبيل اقامة نسق فلسفى حديث ، يخالف سائر الانساق الفلسفية السابقة عليه وسوف نبين فيما سياتى نماذج من فلسفة الشك عند بعض الفلاسفة اليونانيين :-

(٢) " اكسينوفان " Xenophanes

لقد بزغ فجر الشك عند اليونانيين Grec ممثلاً فى فكر " اكسينوفان " الشاعر والمفكر اليونانى الذى عاش فى قولوفون

(١) محمد على أبوريان : الفلسفة ومباحثها - دار الجامعات

" لقد قضى " بروتاغوراس " شبابه فى تعليم من يدفع له أجره
فى المدن اليونانية " (٢)

وكان هؤلاء المتشككون يتجادلون بصفة دائمة ، ويعتقدون
الاجتماعات فى منازل الأصدقاء لسماع المحاضرات العلمية لقاء أجر
وكانت غايتهم من كل ذلك محاولة اقناع الخصم بأى شكل وبأى
منطق ، فقد كان الدفاع عن الحق لا يعير اهتمامهم ، بقدر الانتصار
للفكرة مهما كان الثمن (٢) فكانوا يضللون ويفسدون الحقائق
Sophistiquer .

وكان دفاع السوفسطائى يشمل الدفاع عن الفكرة أو هدفها ، مادامت
تتحقق من ورائها منفعة ذاتية ، فاستخدموا المنطق بصورة خاطئة .
وكان حماسهم للمعرفة من أجل نشر مبادئهم ، والانتصار على
الخصوم .

ولقد عرف السوفسطائيون فى تاريخ الفلسفة اليونانية بأنهم أول
من أرسى دعائم الذاتية Subjectivité والفردية
Individualité فى مجال المعرفة والأخلاق (٤)

(1) Russell; A History of Western Philosophy,
Part I p 96.

(2) Ibid .

(3) Zeller : Outline of the History of Greek
Philosophy p 79.

(4) Ibid .

(ج) "هيرقليطس" Heraclitus

عاش في افسوس (مدينة يونانية في آسيا الصغرى ٥٠٠ ق.م) .
كان يرى أن وحدة العالم تكمن في تركيبه وسلوكه ، أكثر مما
تكون في مادته ، وفسر المادة الأولية بالنار ، التي تتحكم فـى
" التحولات " التي ينتقل بها كل مقوم إلى غيره في الكون (و هى
مقومات ثلاثة كبرى هى : النار والماء والارض) .
النار أدل شىء على التغير في مذهبه ، والتغير أو (الصراع
- كما يذكر - كان ضروريا للتوحيد الدائم بين الأضداد .
وهكذا وضع " هيرقليطس " بفلسفته عن التغير والضرورة ،
بذور مذهب الشك الأولى .

(د) السوفسطائيون : Sophistes

أما السوفسطائيون (١) الذين ظهروا في النصف الأخير من القرن
الخامس فقد نادوا بنسبية المعرفة ، فالإنسان مقياس الأشياء جميعا
كما تشككوا في العقائد والآفكار والعرف السائد ، وفي المعرفة والقيم
كما تشككوا في الديمقراطية الآشينية ، وادعوا نسبية القوانين
والعدالة والأخلاق والدين في المجتمع . كما تلاعبوا بالألفاظ
Play of Words واحتكروا العلم وتاجروا في المعرفة يقول رسل

(١) السفسطائي : Sophiste معنى المعلم . وكان السوفسطائي معلم
سان للنسب يلعبهم المعارف التي يعتقد انها سطر من شأن
حساب العمله حيا لم يكن في انما وعدا انما كان عامه
للعلم .
والسفسطه معنى Sophisme فبنا سطر . أو سطر فبه .

حمل على عاتقه مهمة الدعوة لرسالته الأخلاقية، في مجتمع أفسده السوفسطائيون ، بمناهجهم المتناقضة، فعمل على الاهتمام باللغة بتحديد معانى الألفاظ المتداولة حتى لاتلتبس المعانى فى أذهان الناس ، وكان منهجه المتبع فى ذلك هو منهج التهكم والتوليد^(١) الذى أراد به تطهير عقول الناس مما لحق بها من معارف باطلة وبذلك يقضى على منهج السوفسطائيين فى التلاعب بالألفاظ ، وكان سقراط يدعو الانسان إلى المعرفة بالحقيقة وأول هذه المعارف " أن يعرف نفسه بنفسه " ، ويتمتع بالفضيلة التى كانت شعارا له يقول عنها : " الفضيلة علم والرذيلة جهل " . ومع ذلك فقد ذكر من سقراط قوله : " أنا لا أعرف شيئا وهذا هو كل ما أعرف وقد فهم المؤرخون من معنى هذه العبارة أن منهجه منظوميا على شمة بدور للشك.

(و) أفلاطون Platon

أما أفلاطون (٤٢٨-٤٣٨ ق م) فيلسوف المثالية الذى كان أقرب الفلاسفة اليونان روحية وأعمقهم نزوعا للعقيدة ، فقد تأثر بفيثاغورث كما مزج فلسفته بالرياضة والدين بحيث أبنا لانستطيع فهم أفلاطون إلا عن طريق " أوغسطين "^(٢)

(1) Zeller: Outline of the History of Greek Philosophy p 102.

(2) Jaeger Werner: The Ideals of Greek Culture T. by Gelbert Highet, Volum 11 Oxford 1944.p 77.

ومن أشهر السوفسطائيين بروتاغوراس وجورجياس .

(١) بروتاغوراس . Protagoras

ولد في ابديرا نحو ٥٠٠ ق.م ، وهي البلد نفسه الذي جاء منه

" ديموقريطس " ، ومن أقواله المأثورة :

الانسان مقياس الأشياء جميعا ، مقياس ما يوجد منه

وما لا يوجد

" Man is the Measure of all things . Of things that are that they are and of things that are not that they are not "

وتعنى هذه العبارة في مذهبه انتفاء الموضوعية من الأشياء

وانسحاب النسبية على المعرفة والحقائق ، وجدير بالذكر أن مذهبه

في الشك مبني على خداع الحواس
Deceitfulness of the senses .

(٢) جورجياس Gorgias

أما جورجياس فقد كان منطوق مذهبه يعنى " انه لا يوجد

شئ على الاطلاق وإذا وجد فلا يمكن معرفته " .

(هـ) سقراط : Socrates (٤٧٠ - ٣٩٩ ق.م)

أما سقراط صاحب الفلسفة الأخلاقية الذي لم يكن راغيا

عن العقائد والنظم السياسية في أثينا (١) ، والذي وجه اهتمامه الى

البحث عن الحقيقة في ضمير الانسان وخلقه ، ووقف في مواجهة مذهب

الشك ، ونادى بتطهير المعرفة واللفة مما لحق بها من فساد ، فقد

(١) محمد ثابت الغندى : مع الفيلسوف دار النهضة العربية - بيروت

وربما كانت هذه النسب هي المثل عند أفلاطون " (١) فلهذا عمت
وقد ذهب أفلاطون " في تصوره للعالم إلى أن يتحرك ويتحرك
دائرية ، وانسحبت هذه الانهائية على تصور الله ، فأصبح الله متحركاً
لامتناهياً ، لاعتقاد اليونانيين أن الشيء الكامل لا يتغير ، فاعتمد
من اللامتناهية " (٢)

والعالم عند أفلاطون يتحرك دائرياً بانتظام ، ودوام ،
ويشارك في الجمال الإلهي . . ولهذا فقد جعل للصانع نفيس كلية ، بغنى
محاورة الجمهورية يوضح لنا وجود الله على اعتبار أن الكمال
مجموعة من الأشياء مثال يحمل اسم شيء واحد . كمثل : الجمال
والحق والعدل ، وعلى قمة هذه المثل يوجد مثال الخير بالذات البندى
لا يدرك سوى " بالحدس " (وهو في قمة سلم المثل الرياضية أو
الأعداد المثالية) . وبهذا التصور عن إله الخير يقترب أفلاطون
من المسيحية " (٣)

(١) المصدر السابق .

(٢) Wall, Jean: *Philosophie de Wall* p. 474

(٣) Ibid. p. 470

(٣) تعليق : كان أفلاطون متأثراً بفكرة الفلاسفة الإغريق في أن
في آرائه عن المثل والجدل الماعد ، وفي فكرة الله وعلاقته بالعالم
وفكرة النفس ومصير الإنسان ، لقد اعتقد أنصار أفلاطون المسيحيين
أنهم يستطيعون أن يفسروا آرائه في الله على ضوء آرائهم في الله ، والذى
يجعل الإنسان المثل الكامل (الله) ، وليس الله المثل الكامل ، بل هو
المعقول والنظرة الغائية للعالم . . وغيرها من أفكار " أفلاطون " .
فأفلاطون : المادية أوفى الحب لأفلاطون ت و ت د . على سامي النشار
نقدية " لا يوافق على آرائه في الله ، إلا أن الأستاذ عباس أحمد الشربيني
دار الكتب الجامعية ١٩٧٤ م ، ص ١٢٧ ، من آرائه في الله ، وله في هذا

ولقد قسم أفلاطون الوجود إلى عالمين متباينين تماما هما:
عالم العقل وعالم الحس ، عالم الروح وعالم المادة الأولية أو
(الهيولى) ، العقل قادر مطلق، والهيولى عاجز قاصر ، وبين عالم
العقل والمادة كائنات على درجات من العقل إذا ما تمثلته وأخذت
منه سمت بطبيعتها كما أنها تنحدر بمقدار ما تتلبس بالمادة
(الهيولى) .

والعقل المطلق عند أفلاطون هو الكمال المطلق، الذى لا يحدده
زمان ولا مكان ولا يصدر منه إلا الخير والفضيلة ، فى حين أن المظاهر
المادية مصدر بطلان وخداع لأنها عرضة للتغير، بينما العقل المجرد
(الذى تستقر فيه المثل التى هى صنو له خالدة ودائمة لاتقبل
النقص ولا تتعرض للفساد) . هو مصدر الحق والخير والجمال ، هو
العالم الحقيقى المطلق .

وبمضى أفلاطون فى شرح مذهبه ، فيذهب إلى أن العقل
البشرى عندما يعلو فإنه يدرك الحقائق المجردة ، بينما فى هبوطه
يدرك المحسوسات ، عن طريق التجربة والمشاهدة الحسية ، ومن أمثلة
الحقائق التى لاتدرك بغير تجربة حسية : " حقائق الرياضة العليا "
والله مهندس تكمن أحكامه فى الهندسة القائمة على نسب
الأعداد المجردة (١) وعلى معرفتها معرفة عقلية بصفاء القريحة ،

(١) جدير بالذكر أن افلاطون قد تأثر بفيثاغورث الفيلسوف
اليونانى الرياضى الذى تصور أن العالم " عددونغم " فأخذ عنه
تصوراته الرياضية ، كما تأثر به فى القول بتناسخ الأرواح
وتجسد الأعمال بحسب الحسنات والسيئات .

ممثلين لهذه المرحلة .

Pyrroh

(١) "بيرون" الشاك :

ولد بيرون حوالى (٣٦٥-٢٧٥) فى إيليس وتلقى تعليمه على يد أحد الميغاريين، وقد عرف هذا الرجل باسم صاحب اللاأدرية -لأنه أنكر العلم واليقين، كان بين من رافقوا الاسكندر فى حملته على الشرق. عاد إلى وطنه بعد وفاة الاسكندر وعين كاهنا فيه -ومندما توفى أقام له اتباعه تمثالا تعبيرا من احترامهم وتبجيلهم له . ويرى بيرون أن كل قضية يمكن أن تحدثل قولين فيمكن ايجابها وسلبها بقوة متعادلة . والحكمة تكون فى العدول عن الايجاب والسلب والتوقف عن الجدل . ويرى "بيرون" - كما نقل عنه أتباعه - أن الشك لايتناول الظواهر، لكنه يتناول الأشياء فى ذاتها غير أنه يتوقف عن الحكم النهائى على الأشياء . فهو على سبيل المثال يحس بالأشياء فى حلاوتها أو مرارتها أو فى درجة حرارتها أو درجة صلابتها وليونتها غير أنه يمتنع عن الحكم عليها . وعلى هذا النحو فليس هناك وجود لخير مطلق أوشر مطلق لأن الأشياء فى زوال وتغير . ولهذا فان الناس تتوهم إذ تفسح السعادة أو الشقاء فى الأشياء ذاتها، ويركنون إليها كأنها دائمة ، فاذا اقتنع الناس بأن الأشياء ليست هى مصدر الخير أو الشر فى حد ذاتها لتغيرها وزوالها انتفى تصديقهم لها . وحظوا بالراحة فى أى حال وتحت أى ظروف

وتعد فكرة المشالية الأفلاطونية، كما ترسمه لنا من تصور من العامة وأغصان شأنها والارتفاع عن براثنها وغرائزها، والتطلع إلى عالم مثالي ينطوي على الحق والخير والجمال المطلق إشارة مريحة إلى التمدد للحس والارتياح فيه - وعلى الرغم من أن أفلاطون قد حذر "سقراط" في البحث عن اليقين، بل زاد عليه بالارتفاع إلى عالم المشال والحقيقة، إلا أن شكه في عالم الحس قد انطوى على بذور شك سرعان ما أخذت طريقها عند أتباع الأكاديم الجديدة الذين موروا مذهب "أفلاطون" بعبارة "لا أدوية عبور" عنها عبارتهم التي تقول: "ليس في الإمكان الوصول إلى اليقين الكامل، ومن ثمة فإن الأحكام احتمالية وليست مطلقة".

(٥) مذاهب أخرى:

بعد وفاة "أرسطو" - ظهر عدد من المذاهب المعيرة تتأرجح بين تأييد النظر العقلي ورفضه وبين اتباع الفلسفة المادية (الآلة) ورفضها، كما حدث حالة من التذبذب الفكرية والغوص المذهبية. فاختلطت آراء "أرسطو" بآراء "أفلاطون" لدى بعض المفكرين، وساد مناخ من عدم الفهم لأرائهما عند البعض الآخر. وكان لهذا الخلط الفكري والامتزاج المذهبي أثر غير حميد على العقول - إذ صاحبه موجة شك واضمحلال فكري، وتسبب أخلاقي، فتعاوضت الأنكسار وضعف مركز العقل، وملاّت الحيرة النفوس ولما كانت سائر هذه التيارات المعطربة تمر على المعرفة عند الإنسان، فقد تحتم عليه أن يشك فيها ولا يأمن إلى أحكامها. وكان "سكتوس امبريقيوس" و"بيرون" اللذان عاشا في أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث الميلادي خسر

فى مذهبه "رينان" Renan (١٨٢٣-١٨٩٢) و"اناثولفرانس"

بعد أن عرضنا لمذهب الشك الخلقى عند "بيرون" ، ولمذهب
الاحتمال عند أتباع الاكاديمية الجديدة ، نعرض هنا لنوع آخر من
الشك هو " الشك الجدلى " عند " أنا سيداموس" و" أغريب" Agrippa
وقد تابع الأول " بيرون" وقام بالتمييز بين المتشككين
والاكاديميين ، الذين يرون أنه لاشيء محقق، ثم يفرقون بين المحتمل
وغير المحتمل ، والحكمة والحماسة ، والخير والشر، فى حين أن المتشككين
لا يرون ايجابا أو سلبا .

وقد اشتهر أنا سيداموس بحججه العشر، التى أورد فيها
تبريرات تعليق الحكم فى المحسوسات ، وحججه الثلاث ضد العلم .

وسوف نوجز عرضنا لحججه العشر ، وهى على التالى :

أولا: اختلاف أعضاء الحس فى الحيوانات وفى الانسان ، وما ينتج
عنه من تنوع فى الاحساسات الخاصة . فحاسة الرؤية تختلف من
عضو لآخر سواء فى الحيوان أو فى الانسان تبعاً للتركيب
الفسيولوجى للعين ولقوة أو ضعف الابصار وهذا نفس ما يحدث
بالنسبة لحاسة اللمس التى تختلف من انسان لآخر ومن حيوان
لاخر حسب تنوع حساسية الجلد وهذا ما يحدث تماما بالنسبة لحاسة
التذوق وغيرها من احساسات مما يعطى للشيء المدرك أو المحسوس
أكثر من مفهوم أو معنى فى نظر من يدركه ، ولذلك ونتيجة
لهذا التنوع والاختلاف فى ادراك المحسوسات والتعرف الحقيقى
عليها فقد علق " أنا سيداموس" الحكم فى المحسوسات .

مما سبق يتضح لنا أن الشك عند "بيرون" كان خلقيا (أى ينصب على قيمة الأشياء ومقدار ما يحصل عليه المرء من السعادة) وليس على المعرفة فى ذاتها . فهو ليس شكنا منطقيا ودليل ذلك أنه لم يذكر عنه اشتغاله بالمنطق أو العلم الطبيعى (١) كما سيفعل التابعون له فيما بعده .

وعندما توقف الشك البيرونى، بدأ يظهر نوع جديد من الشك عند أتباع مدرسة أفلاطون الجديدة ممثلا فى " أرقاسيبلاس" , Arcesilas (٣١٦ - ٢٤١) و " كارنيادس" Carneades (٢١٤ - ١٢٨) اللذين تشككا فى المعرفة وناديا باستحالة المعارف اليقينية وانه لا يمكن اكتسابها عن أى طريق ، ورفضا شهادة العقل والحس ، كما انكرا وجود أى مقياس للحقيقة ، ومما يذكّر عنهما : قولهما بالأحكام الاحتمالية التى كانت تعنى : ان أى حكم أو قضية يمكن أن يصبح أكثر احتمالا من حكم آخر أو قضية أخرى ، بيد أن معنى الصواب يظل غامضا فيهما وعندئذ تصبح الاحكام تحصيل حاصل، لاجدوى منها ولا فائدة من ورائها .

وظلت جذور الشك تمتد تاريخيا - تلك الجذور التى ألقى اليونان الأوائل بذورها - وانتقلت عبر تاريخ الفلسفة إلى العصر الحديث ممثلة على وجه الخصوص فى مذاهب "مونتني" و " شارون" فى القرن السادس عشر ووصلت جذورها إلى القرن الثامن عشر فظهرت فى مذهب "دافيد هيوم" (١٧١١ - ١٧٧٦) وتمتد حتى القرن التاسع عشر فتبرز

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، السلسلة الفلسفية ،

(٢) "سكتوس امبريقوس" :

وبعد أن عرضنا للشك الجدلى عند "أناسيداموس" نبدأ فى عرض الشك التجريبي عند "سكتوس امبريقوس" Sextus Empiricus حوالى (٢٠٠ - ٢٥٠) :

فيلسوف يونانى من اتباع "أناسيداموس" اتخذ فى مذهبه الشكى موقفا هادما سلبيًا، أو آخر ايجابيا ممثلا فى تنظيم التجربة بالتجربة نفسها، بغير اللجوء إلى العقل أو الحكم على حقائق الأشياء.

من مؤلفاته الهامة "موسوعة المذهب الشكى" وهى تلخيص الحجج التى استخدمها المتشككون القدماء .

ولما كان هذا الفيلسوف الشاك قد بين استحالة أية كلية ملزمة علمية، ولاهوتية، واخلاقية وغيرها، فقد دعا الفلاسفة بالتوقف عن محاولة البحث للوصول إلى السلام والنعمة الكاملين وهذا هو الهدف الأمثل من الفلسفة .

أما عن حدود المعرفة عند الانسان فقد افترض الفلاسفة أن الانسان انما يتوجه فى الحياة وفقا للحاجات الطبيعية والعادات والقوانين، والتقاليد، والحنس المشترك.

وجدير بالذكر أن هذا الموقف سوف يطلعنا على فتجريبية فى الحياة خالية من كل فلسفة، وهى ترجع الى هى اتباع الشاك لسنن الطبيعة وظروفها فهو يأكل عند ويشرب عند العطش^(١) ويرضى رغباته، كما يشبع سائر

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٩ .

أما الحجة الثانية : فتذهب إلى أن الاختلاف بين الناس في أحوالهم الجسمية أو النفسية يستتبع اختلاف احساساتهم واحكامهم فلذا اخترنا الألفية ، بغرض المعرفة الحقيقية للمحسوسات لوجدنا انها تختلف من بلد لآخر ، ومن عصر لآخر وهنا فلا مجال للاختيار ، وإذا رجعنا للتجربة فهي شيء لا يمكن أن تتناولها سائر الناس ..

وهنا فلا سبيل غير تعليق الحكم .

والحجة الثالثة : تتعلق بتعارض الحواس بصدد معرفة الشيء الواحد فالشئ البارز في صورة ما أمام البصر يبدو أملسا في حالة اللمس ، كما أن الرائحة العطرة في حالة الشم قد تكون غير مستحبة في حالة الذوق ووفقا لذلك فنحن لانستطيع ادراك حقائق الأشياء وكل ما ندركه منها هو ظواهرها فحسب .

أما الحجة الرابعة : وفيها يقرر أن المبادئ التي يستند إليها أصحاب مذهب اليقين لتجنب التسلسل في البرهان ، هي فروض غير مبرهنة فهي ليست أبين من نقائصها .

والحجة الخامسة : أنه إذا أردنا تجنب التسلسل ، فليس لدينا سوى البرهان الدوري الذي يقيم المقدمة على النتيجة ، والنتيجة على المقدمة فالبرهان معتنع في كل الحالات .

وجدير بالذكر أن الحجتين الأوليتين خاصتان بمادة المعرفة أو بالمعرفة الحسية . أما الحجج الثلاث الباقية فتتعلق بصورة المعرفة أو بأصول المعرفة العقلية . يهدف القسم الأول إلى أن اليقين غير موجود بالفعل ، بينما يبين القسم الثاني أن اليقين لا يمكن أن يوجد .

(الدخول فى حظيرة الدين) وماساد المجال الطبيعى من تقدم فى علم الفيزياء ،بالاضافة إلى التقدم السريع فى علوم الرياضيات والهندسة والفلك ، والكيمياء وغيرها ، وما استتبع ذلك من ظهور النظرية الالية والنظر إلى العالم باعتباره امتدادا هندسيا ميكانيكيا يتحرك آليا ويقسم كميا . وكذلك التغير المفاجىء فى خريطة العالم وحركة الكشوف الجغرافية ، ومحاولات العلماء اكتشاف أراضى جديدة من العالم كانت من قبل مجهولة . كل هذه الاعتبارات أدت إلى ظهور موجة من الشك والقلق .

لقد زاد اهتمام المفكرين فى عصر النهضة بالرجوع إلى مصادر المعرفة القديمة (اليونانية والرومانية) وعلى هذا النحو كان لابد من التعرض لاعادة دراسة مذهب الشك عند البيرونيين ، وأتباع الاكاديمية " الأفلاطونية الجديدة " - وخاصة فى ترويج أفكارهم عن الاحتمال - بزعامة " أرسيلاس " و "كارنيادس" - وقد أدى هذا الاتجاه إلى الهجوم على الفلسفة الرواقية ، التى كانت تنطوى على آراء روحية ، عن الله والعناية والفضيلة ، وكان "سكتوس امبريتوس" ، وهو من أواخر المتشككين اليونانيين ، قد أجمل وجهة نظرهم ، وليس ذلك مستغربا ، وكان هو ذاته معتنقا مذهب البيرونيية المتطرفة التى تنادى بارجاء الحكم على المعرفة .

وقد رأى "سكتوس" أن مذهب الشك ، يعلو عن أن يكون مجرد مذهب نظرى لكنه طريقة للحياة ، وقدرة عملية للعقل . كما يرى أن للشك مبررين : أحدهما نفسى ، والآخر منطقى ، يقصد بالمبرر الأول أن الناس تظل فى حالة عدم رضى بصفة دائمة ، وأنها تعيش على أمل لايشبع فى الرضا العقلى ، أما الثانى فيريد به عجز الإنسان من

الطبيعية ، ومعنى أن الشاك تجريبيا هو انه يدرك الظواهر وترابطها ، فيحصل تجربة يتأدى منها عن طريق المدفدة إلى توقع حدوث بعضها عند حدوث بعض . فيتوصل إلى الفن وهو جملة نتائج الملاحظات في موضوع ما . فيأخذ بهذه النتائج ، ثم يتوقع المستقبل بناء عليها بالعادة دونما نظر إلى الحقيقة أو التبرير المنطقي العقلي . فهو على سبيل المثال : يتعلم القراءة والكتابة دون نظر إلى فقه اللغة (١) كما يتعلم الكلام دون التعرض لعلم البيان ، كما يستخدم العدد دون التعمق في علم الحساب . (٢)

ثانيا : مذهب الشك في عصر النهضة ، ومطالع العصر الحديث :

يعد عصر النهضة الأوروبية Renaissance بما ساد فيه من ثورة فكرية ، ونزعة إنسانية وإحياء للمذاهب الفلسفية القديمة ، منبع تغيير جذري في سائر مجالات الحياة : من اجتماعية وسياسية ودينية وعلمية .. الخ .

لقد شهدت هذه المرحلة وبدايات العصر الحديث ضروبا من ألوان النشاط والتجديد والتغيير ، وكان من الضروري على مفكرى هذه المرحلة ألا يلتمسوا في بعض المعارف والنظريات السالفة أملا كبيرا ، أو فائدة ترجى ، وان وجدوا في بعضها الآخر مادة خصبة لتأملاتهم ونظرياتهم . وكان من عوامل انهيار بعض النظريات القديمة في ذلك الحين ، هو ما ساد العصر من تقدم في مجال الفكر السياسي ، وظهور فكرة القومية والعودة إلى الكتاب المقدس المسيحي

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٩

(٢) نفس المرجع نفس الصفحة .

تبين مما سبق أن من بين أسباب ظهور نزعات الشك ، وانتشارها في القرن السادس عشر ، هو العودة إلى منابع الفلسفة اليونانية ومحاولة إحيائها ، وخاصة دراسة مذاهب المتشككين .
ومما لاشك فيه أن هذه العودة لم تأت بثمار طيبة على الفكر الإنساني في ذلك الوقت، لأنها قد أدت إلى خلق مناخ من الريبة في سائر معارف الإنسان ، لم يستثن من ذلك الدين، الذي ضرب الشك بجذوره في أعظم حقائقه وأسمائها ، وهي حقيقة (الوجود الإلهي) .

وقد قدم لنا هذا العصر مجموعة كبيرة من الفلاسفة الملحدين والمتشككين الذين انتهجوا آراء ونظريات يونانية قديمة ، تنطوي على شكوك وأخطاء جسيمة ، تأدت بهم إلى مواجهة السلطات الحاكمة ومعاقتهم بالاعدام أو النفي والتشريد وغيرها من صنوف الاستبعاد والتصفية، أمثال : " جيوردانو برونو " ، Giordano Bruno الذي أحرقت سلطات روما ، وتوماس كامبانيللا " T. Campanella الذي سجن في إيطاليا ثم نفى إلى فرنسا ومات بها (١) .

والحق أن مذاهبهم التي دعت إلى سريان القوة الحية في العالم ونادت بعقيدة وحدة الوجود التي مهدت طريق الإلحاد، وأنكرت الملة الطبيعية بين الخالق والمخلوق ، قد أدت إلى تجميد العلم، ووقف سير التقدم العلمي، والارتداد الفكري إلى مرحلة الفلسفة اليونانية المادية الملحدة .

(١) نجيب بلدي : "ديكارت" دار المعارف بمصر ١٩٥٩ ص ١٨ .

الوصول إلى جوهر الأشياء في حقيقتها ، وإن كل ما نستطيع إدراكه منها هو مظاهرها الخارجية التي يدركها بحواسه ، ولهذا تصبح التصورات العقلية والأحكام التي نطلقها على الموجودات الحقيقية وكذلك جوهر الانطباعات الحسية والعاطفية للإنسان من الأشياء التي لاتدخل ضمن نطاق مذهب الشك.

والحق أن موقف " سكتوس " من المعرفة الالهية إنما يتأكد عن طريق هذا المعنى السابق فوجود الله شيء غير خارجي حسي أو ظاهري ، لذلك فلا يمكن لأي شخص أن يصدر عليه حكمانها شيئاً. وهنا يتضح موقفه اللاأدري النظري - Agnostique

ويرى " كولينز " أن موقف " سكتوس امبريقوس " يختلف عن موقف هربرت سبنسر Herbert Spencer الذي سار في نفس هذا الاتجاه اللاأدري Agnosticism من معرفة الإله ، وكذلك موقف اللاأدريين المحدثين الذين يرون أنهم لا يصرون على لأدريتهم تجاه الإله ، وغاية الأمر أنهم يطبقون مبدأهم الكلي برفض اصدار أي حكم على العالم الحقيقي الموجود من خلال الظواهر (١)

(1) Collins, James Daniel : God in Philosophy
U.S.A Chicago . 1959. p 57.

"مذهب اللاأدريه أحد المذاهب الفلسفية الذي يقول بإمكان معرفة ، حقيقة دون أخرى ، وهو ما أسماه "سبنسر" باللامعروف **Unknowable** وكان يقصد من هذا المصطلح الوجود الإلهي بصفة خاصة ، كما ارتبط هذا المذهب أيضا بعدم إمكان الميتافيزيقا عند " كانت " .

يذهب الى أن العلم الانسانى ناقص ، من حيث أن التقدم العلمى والتصور الميكانيكى للعالم ، لم يوفر اليقين الكامل ، وكيف نظمنا إلى شهادة الحواس ، وهى تخدمنا وتصور لنا ما نراه فى النوم ، كأنه حقيقة تتمثل أمامنا فى الواقع ؟ - ونحن نلاحظ من هذا الموقف ارهاصات الشك فى الحواس وفى المادة التى تبلورت بشكـل متكامل من خلال فلسفة ديكارت - ثم من يكفل لنا ضمان صحة أفكارنا ، حين نعتقد فى صوابها ؟ إذ " لو كان للعقل مايزعم له من حكم صائب لما اختلفت العقول" (١) ولكن لما كانت الآراء تتنوع ، تبعالاختلاف الاتجاهات العقلية ، فلا سبيل إلى تمييزالحق من الباطل يقول : " لكى نحكم على الظواهر الواردة من الأشياء يلزمنا أداة للحكم ، ولكى نتحقق من هذه الأداة ، يلزمنا برهان ولكى نتحقق من هذا البرهان يلزمنا أداة ويدور الدوـلاب " (٢)

والحق أن موقف " مونتني" كان يتميز بتجديد حججالمتشككين بأسلوب حى مؤثر ، ولاسيما فى موضوع الاستسلام لما تمليه الطبيعة والعادات على الانسان ، وبارجاء دور العقل،وقد برر مسلكه ذلك بنسبية الاخلاق والعادات والاحكام ، لاختلاف ظروف الزمان والمكان- وتصوره للضمير الانسانى برده لظروف البيئة الفكرية،وعاداتالشعوب وانكار صدوره عن الطبيعة الانسانية بشكل عام،ولذلك فقد انطوى مذهبه على دعوة لنسبية المعايير والقيم،بل ونسبيةالضمير، والافعال الخلقية التى افترض أنها عامة ومطلقة لاتتغير باختلاف الزمان والمكان.

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . دارالمعارف بمصر ١٩٤٩م ٢٩

(٢) نفس المرجع نفس الصفحة .

بعد أن قدمنا لطبيعة الفكر بين الشك واليقين في عصر النهضة، والاسباب التي دعت لظهور تيار الشك في هذا العصر، نعود الإشارة إلى واحد من الشخصيات البارزة ، التي دعت إلى الشك في القرن السادس عشر وكان له أثر عظيم في الدعوة لمذهبه ، إيمان ظهور مذهب "ديكارت" . فمن المعروف أن تيار الشك الذي تبناه القرن السادس عشر، كان قد استمد آراءه من منابع الشك القديمة ، - "بيرون" ، "شيشرون" " سكتوس امبريقوس " - ووجد له أنصار ومؤيدين في ذلك العصر . نخص منهم بالذكر "ميشيل دي مونتني" .

(١) "ميشيل دي مونتني":

انطلق مذهب الشك ابان القرن السادس عشر في مساريين متعارضين : أحدهما يتخذ من الشك مذهباً له ، وتبريراً للخروج على الدين والآخر يتخذ منه طريقاً للخلاص من القلق، والوصول إلى اليقين . وقد مثل المسار الثاني " ميشيل دي مونتني Mde Montaigne (١٥٣٢ - ١٥٩٢) .

هو أحد أشراف فرنسا . ولع بدراسة الأدب القديم (اللاتيني بصفة خاصة) نأى عن الحياض العامة بمشكلاتها الدينية والسياسية ، وانكب على القراءة والتأليف . من مؤلفاته المأثورة " محاولات essays - وهي مقالات متنوعة نشرت بين عامي ١٥٨٠ و ١٥٨٨ .

يكثر فيها من الحديث عن شخصيته ، وعن أحواله ودراساته .

كانت ترجمته لكتاب " اللاهوت الطبيعي " " لريمون دي سيوندا " ومحاويلته تبرير العقيدة بقوة العقل، سبباً في إشارة الملحدين ضده .

على الفكر ، وقد تمثل ذلك في الشروح المكتوبة لبعض فلاسفة اليونان
أمثال : " بييترو بومبوناسي " **Pietro Pomponazzi**
و " فرانشيسكو دي فيكوبركاتو " **Francisco de Vico**
والمأخوذة أصلا من شروح ابن رشد **Averroes** ^(١) (١١٢٦-١١٩٨م)
" لأرسطو " **Aristote** .

ويكفي أن نعلم ما انتطوت عليه فلسفة "أرسطو" من جوانب
الحاد واضحة، انتفتت معها فكرة الخلق الحر، والعناية الإلهية،
وأفكار الخلود والثواب والعقاب، وغيرها من أمور دينية انطردت
بها الأديان الموحدة .

وعلى هذا النحو تدهورت الفلسفة في فرنسا على إثر تلاشي
مذهب "أرسطو" ، بالتصورات المسائدة من حتمية قوانين الطبيعة،
وأبدية المادة وانكار الخلود.

... وكان لابد من ظهور تيارات أخرى أكثر إيمانا لايلاسهما
عمومي في شرح مذاهبها، كما حدث في مذهب " مونتني " الذي طبل
موقفه إيمانيا ، في غير وضوح كامل. ففي حين أنه لم يذهب

(١) ابن رشد : فيلسوف عربي مسلم . لعب دورا كبيرا في مسألة
التوفيق بين الفلسفة الإسلامية النابعة من القرآن الكريم والسنة
النبيهية الشريفة ، وبين فلسفة أرسطو الملحدة - وكان مذهبه
- من أسباب تكفيره باسم فلاسفة الإسلام والمسلمين، وعلى
رأسهم الإمام الغزالي - حجة الإسلام - الذي وجه له نقسدا
مريرا في مؤلفه القيم " تهافت الفلاسفة " .

وهذا الاتجاه الذى سار فيه " مونتى " كان من دوافع إعادة
بدر بدور الشك القديم الذى اصطنعه فى هذه المرحلة مجددا ومسيرا
لروح العصر.

يقول " كوليت " عن " مونتاني " : لقد أحدث ثورة فكرية فى
مذهب الشك ظلت مزدهرة فى فرنسا طيلة نصف قرن من الزمان ، كما
أمد المتشككين اللاحقين عليه بنبع فكرى فياض " (١)

م- تعليق وتقييم :

بعد أن عرضنا لمذهب " مونتى " فى الشك ، تبين لنا منحنى
فكره الإيمانى ، وكيف أنه استخدم الشك فى سبيل الايمان . نمهد
فى هذا الموضع لحالة الفكر الفرنسى فى هذا العهد الذى كان يشهد
اضطرابا فكريا ، دارت أبعاده بين مؤمن بوجود الله ، ومتشكك فى
وجوده ، وبين مجنب لهذه المسألة ، حتى لا يقع فريسة الشك الملحد .
فتعاقمت الفكر الفرنسى بصفة عامة هذه الاتجاهات الثلاثة ، بالإضافة
إلى الاضطراب السياسى ، والتخبط الدينى ، الناتج عن ثورة العلم ،
وذيوع التصورات الميكانيكية ، والآلية عن الطبيعة بجانب التقدم
الملحوظ ، فى علوم الكيمياء ، والفسيولوجيا ، والطب والفلك ، وغيرها
من ضروب التقدم الفكرى والحضارى الذى كان سمة بارزة لهذا العصر .
ومن المعروف أن الفلسفة الفرنسية ، كانت تمر فى هذا العصر
بمرحلة من الاضطراب الناجم عن سيطرة الآراء والنظريات الأرسطية

(1) Collins, J.D, God in Modern Philosophy

انبثاق مبدأ الشك وصموده داخل مذهب " مونتني " قد أدى إلى غموض فلسفته ، نجد أن " ديكارت " يكشف بجرأة ووضوح عن اليقين الناتج من الشك ، الذى جعله مقدمة لتطهير الذهن من المعارف والنظريات الخاطئة . فاليقين الديكارتي نوع من التسليم بالبيئة ، والاقتناع العقلى بدقة وصواب المعرفة ، وقبولها باقتناع كامل. ذلك لأن العقل الديكارتي يقبل الوجود مجردا عن المادة ، بما يتعلق بها من بطلان وزيف ، ومن ثمة تصبح أحكامه صحيحة يقينية ، خالية من شوائب الخطأ والظن - بينما أن " مونتني " يرى أن العقل الطبيعى فيركفه للحصول على معرفة دقيقة من الوجود ، من حيث أنه يركن إلى معطيات الحواس ، التى لاتمد الإنسان بحقائق ثابتة واضحة والموضوعية عند "ديكارت" ، هى موضوعية الفكر الصورى المجرد - كما سبقت الإشارة - أى الفكرة المجردة من موضوعها أو الرمز الموجود فى الذهن عن شيء ما - أو ماهية الشيء نفسه أو جوهره الذى لا يتبدل ولا يتغير.

ولما كانت ماهيات الأشياء خالدة ثابتة ، واضحة لجميع الأذهان ؛ كان الوصول إلى يقين الحقائق واحد ومطلق لدى سائر العقول ، فمن استخدم عقله أو أحسن قياده بلغ كمال المعرفة (لأن العقل أعدل الأشياء توزعا بين الناس ولأن حظوظهم منه على العموم متساوية على الرغم من أية اختلافات) هكذا يقول "ديكارت" - حين ينطلق من العقل المجرد ، من المادة والحس ويرتد إليه حيث توجد الماهيات والصور أو الجواهر من العالم المحسوس لكن الحال عند " مونتني " يختلف تماما عنه عند " ديكارت " فالثانى يرى أن الحواس هى مصدر معرفتنا (المشكوك فيها بالطبع) لأنها لاتمدنا بسوى

مذهبا صريحا كما حدث لبعض المفكرين في عصره - في القاء سحابة
 الوجود على وجود الله - إلا أنه من جهة أخرى لم يفسر لنا هذا
 الوجود في يقين كامل ، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى النزعة الفكرية
 المقوية بالارتياح في عصره . كما يرجع من جهة أخرى إلى البداية
 المطلقة لمذهبه - المتمثلة في الشك -

ولما كان " مونتني " وليد عصر تشبع بروح الارتياح
 وتجمد في قوالب الآراء والنظريات الأرسطية - حتى أنه لم تكن
 تخرج إلى الوجود نظرية - أو رأي إلا وهي متفقة بشكل كبير مع
 آراء أرسطو في الميتافيزيقا - فلذا أمضنا إلى هذا الاعتبار
 وجود النظرية المادية للعالم ، أو التقسيم الكمى ، وغيرها من
 الأفكار التي شاعت - وسبق ذكرها - لوجدنا أن مذهب " مونتني " ما
 هو إلا انشقاق عن هذا المناخ الفكرى ، الذى لا يشيع في النفس روح
 اليقين في وجود إله خالق معنى بالعالم ، واهب للروح . (١)

لقد كان هدف " مونتني " من فلسفته هو تعريف الإنسان
 بجهل طبيعته ومصيره ، ووجود الله أيضا فالإنسان أو - الإنسان
 الطبيعي - لا يمتلك غير الأوهام والملف الذى يخفى بهما جهله ، وضعه

وقصوره (٢) - وهذا الموقف يعد تنبيه بالفكر الوجودى الذى نسوقه
 يظهر فيمنع من تعفن خلال عيشه في الجهل والظلمة - كما أن مشكلة الحوار
 التى تتفرق الوصول إلى يقين المعرفة ووضوحها ، في مذهبهم إنما هى
 محاولات أولى تمهد لفلسفة الشك عند " ديكارت " فهى لا تهدف إلى
 التسليم بها -

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف ١٩٤٩ ص ٢٢

(٢) المصدر السابق نفسه .

أنكر الشانى معرفة الانسان للحقيقة باعتبارها شيئا يسمو فوق مستوى ادراكه ، ولا تقدر عليه سوى قوة أعلى وأعظم . والحواس مصدر غش وتضليل ، ولا تعطى شمة حقيقة ثابتة ، لانها ذاتية ، وعلى الرغم من ذلك التيار من الشك الجارف الذى انسحب على مذهبه إلا أنه يدعو إلى التسليم بالايمان المسيحى الذى يستلهم منه حقيقة الوجود الإلهى والمصير الانسانى . (١)

ثالثا : مكانة الشك الديكارتى من تيار الشك فى القرن السابع عشر

لقد جاء منهج الشك الديكارتى وليد فلسفته العقلية التى سائرت روح عصره ، وتأثرت إلى حد كبير بظروف مجتمعه السياسية والاجتماعية والفكرية . وقبل أن نتطرق لبحث ماهية المنهج الديكارتى القائم على الشك يجدر بنا أن نشير إلى الظروف والملابسات التى مرت بالفيلسوف وكان لها أعمق الأثر على ميثاقه الفيزيقية العقلية ..

فمن الملاحظ أن الفترة التاريخية التى ظهر فيها "ديكارت" التى استمرت زمان حكم " هنرى الرابع " و "لويس الثالث عشر" و امتدت حتى عصر " الفروند " ووزارة " مزاران " - قد تميزت بالاستقرار والهدوء النسبى ، مما ساعد الفيلسوف على ارساء قواعد النظام فى الأدب والفكر الفرنسى .

لقد كان مجيء الفيلسوف مؤشرا إلى عهد جديد لم يألّفه الفكر الفرنسى ، أو الأوروبى طوال عصوره السابقة . ونحن نعلم ما حدث فى عصر النهضة أو القرن السادس عشر من احياء واصلاح وتغيير .

(1) Collins, J.D, God in Modern Philosophy
p. 35.

معرفة. عن انطباعاتنا الخاصة . وهنا يختفى دور العقل أو يتلاشى في سيطرة الحواس على الانسان فتشل براهينه ويتوقف منطقته داخل الذات الانسانية المقادة بالعاطفة - تلك العاطفة - التي تفسر لنا مقدار ضعفنا وحقارتنا . وعنده لاشئ مطلق، وإنما الأشياء نسبية ووفقا لذلك ينعدم . وجود معان نبيلة ، أو مثل عليا يتطلع إليها سائر الناس ، ويتساوى اعتقادهم وتمسكهم بها ، لكن مفاهيم القيمة والضمير، المقدس والنبيل حتى مفهوم الدين ذاته هي من قبيل الأمور النسبية التي يمارسها الانسان ويخضعها له حسب مقتضيات حالته النفسية والاجتماعية والرمزية .

ويظهر موقف الشك بوضوح عند " بيير شارون" Pierre

Charron (١٥٤١ - ١٦٠٣) الذي كان يعمل قساواوعظا . قام بكتابة ثلاثة مؤلفات ، وهويبحث من " الحقائق الثلاث" في عام ١٥٩٣ وهي على التوالي : دفاعا عن الله ضد الملحدين . ودفاعا عن المسيحيين ضد الوثنيين ، أو المؤلهة ، وأخيرا دفاع عن الكوثوليكية ضد البروتستانت .

ويختلف " شارون " عن " مونتاني" في انه كان تابعا لمذهب الشك الأكاديمي الذي ينكر بصفة قاطعة وصول الانسان لأي معرفة يقينية مع امكان توصله إلى شئ من الاحتمال في حين أن شك " مونتاني" كان يتميز بتعليق الحكم .

وجدير بالذكر أن " شارون " قد وضع تصورا لنظرية أخلاقية رواقية ، وكانت لأرائه آثارا بعيدة على الفلاسفة المتشككيين اللاحقين له ، في خلال القرن السابع عشر .

والحق أن الخلاف بين " مونتني" و" شارون" ليس كبيرا ، فقد

ولقد أحدثت هذه التربية أثرا عميقا فى نفس الفيلسوف ،
فألهمته طمأنينة النفس ، وغمرته بالايمان ، وحببته فى العمل والنظر
معا ، كما عودته تحمل المسؤولية ، والشغف بالنظام ، والامتثال
بالطاعة وغيرها من الصفات الحميدة ، التى أسهمت بنصيب وافر فى
تكوين ملامح فكره ، وظهرت فيما قدمه لبلده وعصره من مذهب
ومنهج ، أحدثا تحولا جوهريا فى مسار الفكر فى ذلك الوقت
ومن الجدير بالنظر أن المنهج الديكارتى انما قد حدث منذ
البداية فى صورة إلهام - ولا أحد ينكر ذلك - فاعطاء الفيلسوف
أو نومه ورؤيته لحلم المنهج ثم اعترافه بعد ذلك بأنها دموع
له من الله للبحر فى العلوم وحل ألغازها انما يعطينا انطبعا
بمدى اقتراب الفيلسوف من الله ، وازدياد الشعور الدينى والروحى
الذى غمره ، فى تلك اللحظة ، .

ولقد تردد صدى تربية الفيلسوف الأولى وما تعلمه من نظام
فيما بدا على منهجه من طابع ترتيب ونظام . أما سمة تحمل
المسؤولية التى غرزا فى نفسه معلميه منذ الصغر ، فقد برزت من خلال
افتراضه بأن الله إنمأ قد اختاره وحمله مسؤولية البحث عمن
الحقيقة بعد أن تصور أن ما حدث له ، انما هو رسالة من " روح
الحقيقة " التى وعدته بأن تفتح له خزائن سائر العلوم " (١)

على هذا النحو جاء منهج "ديكارت" مغايرا لما سبقه من
أفكار ، وانبثق الشك عنده وسيلة مؤقتة لتحرير العقل من سيطرة
الأفكار والنظريات السابقة ، وتطهيره من مجرد الاحتمالات فاستبعد
شهادة الحواس ، لانها خادعة بطبيعتها ، وشهادة العقل ، لأن بعض

(1) Baillet, Adrien : La vie

ولن نأتى بنتيجة محققة "عن كيفية صدور منهج "ديكارت"، ولن نتفح أمامنا الرؤية ، ما لم نلق بنظرة شاملة على الاحداث والمواقف التى عاصرها الفيلسوف ، فأثرت على فكره وتأثرت به فى الوقت نفسه .

فمن المعروف أن "ديكارت" كان مسيحيا كاثوليكيًا ينتمى إلى طائفة اليسوعيين وكانت هذه الطائفة تعمل فى اطار حركة الإصلاح الدينى الكاثوليكي التى كانت موجودة من قبل انشاء هذه الطائفة بأمم بعيد. (١)

وقد تلقى "ديكارت" فى أثناء وجوده فى مدارس اليسوعيين، دروسا فى التربية والأخلاق والسياسة ، كما تعلم أصول العقيدة ، ودرب على تحمل المسؤولية ، ونميت ارادته التى تعلم - من طريق معلميه - انها حرة ومسئولة ، فأخذ فى ممارسة تدينه بالعمل الجاد الخلاق ، وليس بطريق التأمل العقلى أو التصوف .

(١) جماعة اليسوعيين : أسسها القديس "اغناطيوس اللوايولى " الأسباني فى القرن السادس عشر حوالى (١٤٩١-١٥٥٦) كان هدفها مقاومة الإصلاح البروتستانتي، والعمل على تجديد الكنيسة الكاثوليكية ، وذلك عن طريق التوجيه الدينى والسياسى والتربوى للقادة والحكام ولابنائهم ، كذلك .

ولما كان "ديكارت" واحدا ممن تربوا فى لافليش ، وتعلموا فيها ، وتلقنوا أصول التعاليم اليسوعية التى كان فى مقدمتها : أن الانسان خلق لى يمجده الله ويخدمه ، لا للبحث فى حقائق الدين ومحاولة استكناه أسرارها ، كما تعلموا هناك دروسا فى تقوية لإرادتهم وتحمل المسؤولية (ارجع إلى حياة "ديكارت" فى الفصل الأول للوقوف على مزيد من التفاصيل) .

إن مرحلة الشك السابقة على فكر "ديكارت" قد جمدت العلم، وأضعفت من شأنه ، في حين أن منهج الشك الديكارتي كان قد رد إلى العقل سبقه واحترامه وتقدم في نوره الفطري نحو التجديد والنهضة ، من حيث أنه شك ارادى يصطنعه ان لم يكن - يفرضه الانسان على نفسه فرضا ، وهو مؤقت في الوقت ذاته ، لأنه يظل مستمرا حتى يتيقن الانسان من أن افكاره قد بلغت حدا فائقا من الدقة واليقين ، وانه لا يلابسها أدنى شك.

وهكذا نخلص إلى أن الشك الديكارتي شك بناء . فهو ولهد تجربة شخصية عقلية ، وجد " ديكارت " أمامه تراث فلسفي وعلمي وديني ، كثرت حوله الأقاويل ، وتعددت بمصدده المذاهب فلم يجد في هذا التراث الذي عايشه ، شيئا يطمئن إليه بصفة مطلقة ، أو يقنعه تماما فاصطنع الشك " منهاجا " ، لبلوغ اليقين في جميع ما يحيط به من معارف ونظريات .

(٤) الشك، والفلسفة الديكارتية:

تبين لنا مما سبق ، كيف أن " ديكارت " قد سعى إلى البحث عن يقين المعرفة ، وذلك بسلوك السبيل الذي يضمن به صحتها وصدقها ، وتميزها فالتمس في منهج الرياضيات هدفا كان ينشده ، في الدقة واليقين ، وطبقه على الميتافيزيقا حتى يضمن يقينها .
Certitude .

ولم يقف الفيلسوف عند حد تطبيق منهج الرياضة على ميتافيزيقاه ، فأخذ يشك في جميع ما اكتسبه عقله من معارف ومعتقدات ، ومضى في تطبيق هذا المنهج الجديد " الشك "

العقول قد تخطئ في الاستدلال حتى في أبسط قضايا الهندسة، وافترض بجانب ذلك وجود شيطان مكر مخادع ، يعبت بعقله ، ويريه الحق ، باطلا، والباطل حقا ، ويجعله يخطئ مع ما ينطوى عليه عقله من يقين - على ما يفسر ذلك في التأمل الأول من تأملاته لكسـن " ديكارت " قد استطاع أن يحمى نفسه من الشيطان المضلل، عندما ألزم نفسه برفض أية قضية قد يخالجه فيها أدنى شك.

يقول الفيلسوف في " المبادئ " : لقد كنا أطفالا قبل أن نصبح رجالا وحيث أننا قد أصبنا أحيانا ، وأخطأنا أحيانا أخرى في أحكامنا على الأشياء المعروفة لحواسنا، عندما كنا لم نصل بعد إلى تكوين عقولنا ، فإن هناك شمة أحكاما كثيرة ، تسرعنا في إصدارها على الأشياء ، ربما تحول دون بلوغنا الحق ، وعلقت بعقولنا قبل التيقن منها، حتى إنه لم يعد هناك أمل في التخلص منها، إلا إذا شرعنا مرة أخرى في حياتنا ، إلى وضع جميع الأشياء التي قد تنطوى على أقل قسط من الريبة موضع الشك" (١)

ومن خلال هذا النص يمكن اللقاء الضوء على نوع الشك الذي انتهجه " ديكارت " انه الشك المؤقت ، وليس الشك الدائم أو المطلق وشتان ما بين شك يقوم على هدم الماضي في سبيل اصلاح ما فسد منه أو إعادة النظر فيه ، وبين شك ينتهج الشك في ذاته ، ويجعله مذهبه ومنهجه المطلق - كما كان يحدث في المرحلة السابقة على "ديكارت " وفي بدايات عصره - كالشك الذي أذاعه " مونتسكي " وفلاسفة إيطاليا في القرن السادس عشر، نتيجة إعادة احياء تراث اليونان ، وتغيير خريطة العالم .

(1) Descartes, Les Principes, Oeuvres.A.T
ch 1 p. 1.

الشك عند الامام " الغزالي " الذى قال عنه في " المنقذ من الضلال " " لقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وربعان عمرى غريزة وفطرة من الله " (١). وبالرغم من هذا التشابه الظاهرى فى استخدام منهج الشك عند كل من الفيلسوفيين، إلا أن طريق الشك الذى انتهجه الأول يختلف عنه عند الثانى، الذى نتج عن أزمة نفسية انبثقت منها حالة اشراق صوفى، بينما كانت الحقيقة المعقولة هى نتيجة الشك الديكارتى، الذى لم يكن يرمى إلى اثبات روحية النفس، ويرتقى منها إلى معرفة الله، على ما ذهب " أوغسطين "، الذى لم يكن يهدف من شكه البحث من الحقيقة، لأنه يفترض معرفتنا لها. أما " ديكارت " فكان ينشد الوصول إلى الحقيقة، من حيث هى مبدأ يعتمد عليه، وقد أكد على ذلك فى رسالة إلى الأب " مرسين " يقول فيها: " إن القديس أوغسطين لم يستخدم "الكوجيتو" بالطريقة التى استخدمته فيها " (٢)

إلا أن هذا الكوجيتو الذى برهن به الفيلسوف على حقيقة وجود الذات يعزل فكرنا الخاص من حيث أن الإنسان يفكر بفكره وينتهى إليه مرة ثانية، ولذلك لم يستطع " ديكارت " بلوغ أى

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال تحقيق كامل صليبا وكامل عيساد
مكتب النشر العربى بدمشق ١٩٣٤ ص ٦٧، ٦٨.

(2) Descartes, Lettre a Mersenne Correspondance A.M Paris 1936 1 p 353.

Doute الى أبعد حد فبدأ بالنظر الى العالم من جديد
وكان عليه أن يتوقف قليلا معلقا أحكامه على الأشياء ريثما
يتأكد من صدقها ووضوحها .

ويجب أن نلاحظ أن محاولة "ديكارت" في هذا السبيل قد
اختلفت عن طريق الشك اللاأدرى " **Doute Hyperbolique** "
الذى لا يبلغ صاحبه اليقين في أية حقيقة، ويتخذ من موقف مسدود
الالتزام منهجا له في بحث المسائل النظرية . بينما نجد أن شك
" ديكارت " هادفا الى الحقيقة ، منظويا على نوع من المجاهدة
الصوفية " وانه ضرب من ممارسة الزهد في المحسوسات للوصول إلى
المكاشفة العقلية أو بلوغ الحقيقة الروحية " (١) ، فهو يذهب إلى
تحرير العقل من سيطرة الحواس ، ويقيه من مجرد الاحتمالات ، ومن
ثم فإنه يركز تركيزا شديدا على اختيار القضايا ، والبرهنة
عليها ، ويشعر بالأمل في الوصول إلى قضية أو مبدأ يعلو على
مستوى الشك ، بما يتضمنه من صدق ويقين .

فهو شك يبحث عن البينة ، ويستشعرها ويسعى إليها بينما
نجد أن أتباع مذهب الشك المطلق يرفضون التسليم ، ولو بمجرد
الحقائق الواضحة غير المحتملة ، لذلك فهم لا يقبلون حقائق الواقع
النظرية ، ولا يحافظون على التعليق النزيه للحكم ، كما يفعل
" ديكارت " ، ريثما يتأكد له صدق الحقائق باستخدام منهج الشك
المؤقت (المنهجي) . " **Doute Méthodique** "

ونستطيع أن نلاحظ وجه شبه بين منهج الشك الديكارتى، ومنهج

(١) عثمان أمين ، "ديكارت" ، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥م ١٣٦٠

الشك فيا .

يرى "ديكارت " أن منهج الشك لايتناول النفس ،ولايجدى فى إثباتها فتبلىا من حيث أنها ترتفع عليه ، ويبرهن على ذلك بأنه فى أثناء حالة شكه فانه يكون فى حالة تفكير ،بل يكون على يقين كامل من هذا الفعل الأخير أى ..التفكير" ،الذى يمارسه ذاتيا أى طبيعيا وتلقائيا . ولو أنه حاول أيضا الامعان فى الشك، والتمادى فىالقلق ، فى مجرد عملية التفكير الذاتية التى يقوم بها فانه حتى فى هذه الحالة لن يستطيع قط أن ينكر حالة تفكيره حين يشك فى أنه يفكر . وعلى أسوأ الفروض فلو أخطأ الفيلسوف فى تفكيره ، فانه يعد أيضا فى حالة تفكير ، وهى حالة تثبت حقيقة وجوده بمالا يدع مجالا لشك .

بهذه الكيفية استطاع " ديكارت " أن يثبت وجود هويته أو ماهيته أو " كونه يفكر " فانطلق من هذا التفكير إلى إثبات ذاته المفكرة ، وفى هذه الحالة فإنه لا يحاول اثبات مجرد شخصه المحسوس ، والموجود فى الواقع بصفته (إنسان) فحسب بل يحاول اثبات ذاته المفكرة التى توصل الفيلسوف من البرهان على وجودها وفاعليتها ، إلى عبارته الشهيرة التى عرفت بمبدأ " الكوجيتو " Cogito ، الذى عبر من خلاله عن الميتافيزيقا الحقيقية التى تؤكد وجود الإنسان المفكر وتعالى من قيمة التفكير العقلى والتى تمثلت فى عبارة :
" أنا أفكر فأنا اذن موجود " وتعنى بالفرنسية :
Je pense donc je Suis
Ou Je Suis donc je Pense
من خلال تحليل هذا المبدأ الديكارتي نستطيع أن نسدرك

عدة نتائج هامة هى :

وجود من الموجودات خارج نفسه، ولم يجد وسيلة تخرجه من هذه الدائرة الذاتية المنغلقة غير الله بوصفه فعلا ساميا رفيعا. من هنا بدأ فكره بوجود الله مغيرا النظرة إلى العالم ، قالبانظام العلوم رأسا على عقب ، بمنهج جديد خالف به المناهج المتبعة منذ مهد " أرسطو " حيث كان الفلاسفة يبدأون من العلم الطبيعي ليصلوا منه إلى ما بعد الطبيعة "الميتافيزيقا" . وبمجيء "ديكارت" الذي بدأ من فكرة " الله " لم تعد النظرة إلى العالم تبدأ من العالم المحسوس إلى العالم المعقول ، بل تبدأ من العالم المعقول من طريق الفكر الذى هو أساس كل معرفة .

٥- مراحل الشك الديكارتى :

مما سبق يتبين لنا أن " ديكارت " قد حاول الوصول إلى اليقين عن طريق استخدام منهج الشك ، ذلك المنهج المؤقت الذى كان يهدف منه إلى بلوغ الحقيقة ، فى جميع المعارف والعلوم الانسانية ، التى أصبحت فى نظر "ديكارت " موضع شك ومحل شبهة .

٦- توقف الشك فى وجود الذات الانسانية :

مر الشك عند " ديكارت " بعدد من الخطوات الأولى هى :
التوقف عن الحكم على الأشياء ، ريثما يطمئن إلى صحتها . والنظر إلى العالم كأنه يطالغه للمرة الأولى ، محاولا التعرف على الأشياء المادية المحسوسة التى أثبت خداعها وبطلانها ، محاولا النظر إليها عن طريق ذاته التى تفكر . وفى هذه اللحظة تمكن الفيلسوف من الوصول إلى حقيقة ثبوت الأنية^(١) ، أو الذات المفكرة التى يستحيل

(1) Lesujet , Lemoi

رابعاً - إن هذا اليقين الأول (أنا أفكر فأنا موجود)
الذي حلله الفيلسوف ببراعة ودقة كاملتين، قد انبثق منه الاطار
العام لفلسفة " ديكارت " العقلية، ابتداءً من الفكر وانطلاقاً الى
وجود الذات ، وثبوتها، الذي سيتفرع عنه عدد كبير من المسائل
كالتمييز الحاسم بين نفس الانسان وجسده ، والتوصل الى أن الفكر
هو جوهر النفس ، والامتداد جوهر المادة ، وأن الكمال هو جوهر
" الله " الكائن الكامل اللامتناهى .

٧- الدوبيتو واثبات وجود الله :

لقد أشارت قضية " أنا أفكر فأنا موجود " (الكوجيتو)
تساؤلات المفكرين والمعترضين على فلسفة "ديكارت" وهذه القضية
تعنى : انه ما دام المرء يشعر بأنه يفكر ، فذلك يعنى بالضرورة
انه موجود ' يفكر ' ، لانه من المستحيل أن توجد أفكار بدون ذهن
تنطوى عليه ، أو تنبثق عنه أى بدون ذات تحدث فيها عملية
التفكير نفسها ، ومن ثمة تكون " الذات المثبتة للوجود من طريق
الوجدان ، تكون هى نفسها الذات الموجودة ، وهنا نلاحظ التقاء
الفكر بالواقع وتطابقه معه واتحاده به " (١)

وعلى هذا النحو فان مرحلة اثبات وجود الذات ، تعد المرحلة
الأولى من مراحل اليقين، باعتبار أن اثبات وجود النفس عن طريق
الفكر هو أول سند يقينى يمكن الاطمئنان إليه .

(١) محمد على أبوريان - الفلسفة الحديثة - دار الكتب الجامعية ،

أولا - إن الانسان يفكر حيث كان موجودا أو بمعنى آخر هو موجود من حيث كونه كائنا مفكرا ، أو موصوفا بصفة التفكير .

ثانيا - إن الانسان سرعان ما يدرك حقيقة كونه مفكرا ، إذ يدرك الذهن هذه الحقيقة "التفكير" فى لحظة سريعة ، من لمحات الفكر المنتبه ، أو فى برهة ، وبمنظرة سريعة ، ذهنية ، حدسية ، أى من طريق " الحدس " (١) الذى هو رؤية عقلية " شاقبة " سريعة ومباشرة .

ثالثا - إن اللحظة الحدسية التى يعيشها الفيلسوف من خلال النظر إلى ذاته التى تفكر ، لاتخضع لمنهج الشك ، الذى طبقه على أجزاء فلسفته برمتها ، إنها لحظة تستوقف الشك وتصد أمامه ، لانها برهة صدق ووضوح كامل ، لحظة إدراك الانسان لذاته المفكرة ، هذا الإدراك الذى يتم فكريا ، بهدف إدراك الفكر أيضا ليؤكد فى النهاية وجود الانسان الذى يفكر لانه موجود (فأنا أفكر فانا إذن موجود)

(١) يقصد الفيلسوف بالحدس : هو النظرة المباشرة السريعة ، التى تتم فى لحظة من الزمن ، ويسهل ادراكها ، بل هى أصلا مدركة لسرعتها الفائقة ، ولوضوحها الذى يزول معه كل شك ، وهذه النظرة السريعة المباشرة ، التى تحدث كومة فى الذهن ، تختلف عن "القياس" (١) ، الذى يتم فى زمان معين ، كما تختلف أيضا عن الاستدلال المنطقى (٢) الذى يتدرج من " المبادئ إلى المطالب " على حشد قول فلاسفة العرب ، أو من المقدمات إلى النتائج التى تنتسج عنها على حد قول المناطق .

(1) Syllogisme

(2) Inférence

الفصل الخامس

التأملات الميتافيزيقية

" رؤية تحليلية "

مقدمة : -----

(١) الدعوة إلى التأني وعدم التعجل في إصدار الأحكام .

(أ) الشك في العالم المادى المحسوس

(ب) وضوح المعارف وتمييزها مرجعه النفس وليس الحواس

(ج) رؤية تحليلية ديكرتية على الأفكار

(د) الوجود الموضوعى والصورى، والأشرف فى المفهوم الديكرتى

(هـ) 'إفتراض تعسفى .

القسم الاول : البحث فى الأدلة على وجود الأشياء المادية .

القسم الثانى : البحث فى طبيعة الأشياء المادية .

(أ) أمور منسوبة خطأ إلى الطبيعة .

القسم الثالث : تبرئة الطبيعة من تهمة خطئنا فيما يتعلق

بالأمور النافعة، أو الضارة .

ويحاول "ديكارت" ايضاح موقفه ، فيذهب إلى انه فى حالة شك الانسان فى كونه موجود ، فان عليه أن يقرر هذه الحقيقة .
أى يقرر انه يشك ، فاشك ذاته لايحدث إلا فى النفس ، وعلى هذا الاعتبار يثبت فعل الشك ذاته وجود ذاتا وإلا فما هو مصدر الشك؟
وعلى أية حال فان اثبات وجود النفس مشتمل على هذه القضية
" أنا أفكر فانا موجود" من حيث أن الفكر يتطلب وجود ذات
والشك يتطلب وجود ذات فحيث انه يشك فهو بالضرورة موجود . وهنا
Dobito Ergo يتحول الكوجيتو فى نهاية الأمر الى دوبيتو
Sum أى أنا أمك فانا موجود (١)

إن الكوجيتو على هذا النحو يعد وثيق الصلة بالنفس والعقل،
والفكر فالموجود يشك، والشك تفكير يثبت الوجود فى لحظة سريعة
مباشرة أى فى حدس أو حركة بسيطة للذهن . فالفكر أو الشك ككل
منهما دلالة أو علامة تشير إلى الوجود .
وعلى هذا النحو يعتبر الكوجيتو (٢) عند "ديكارت" أساس
المعرفة وسندها اليقيني الذى ييسر للفكر متابعة الكشف عن حقيقة
الوجودين الالهى والخارجى " (٣)

بعد أن أثبت "ديكارت" وجود الأنا أو الذات ويعد أن تيقن
من هذا الوجود يحاول اثبات وجود الجواهر الثلاثة وهى الجوهر
النفس ، والروحى ، والجوهر المادى .

(١) نفس المرجع : نفس الصفحة

(2) Le Cogito.

(٣) نفس المرجع نفس الصفحة .

مقدمة:

بعد أن عرضنا في الفصلين السابقين لحياة الفيلسوف ومؤلفاته ومنهجه ، وبينا أهمية انتهاجه الشك ، بغرض الوصول إلى اليقين - آثرنا في هذا الفصل أن نعرض لتفصيلات مذهب "ديكارت" بصدد هذا المنهج وبيان الأدلة على وجود النفس وخلودها ، وفي التمييز الحاسم بينها وبين الجسد ، وفي وجود الله وغير ذلك من موضوعات رئيسية وعامة .

وبعد كتاب التأملات من أشهر وأبدع ما كتب الفيلسوف ، وتمثل قيمته العلمية في احتوائه على الرؤية الديكارتية الكاملة للميتافيزيقا ، وإن ما ظهر من آراء في الفلسفة والمعرفة في بقية مؤلفاته : كالمبادئ مثلا - أو البحث عن الحقيقة - لاتعدو أن تكون شذرات ، لاتوفى بتوضيح فلسفته التي عرضها في التأملات ونتعرض لها بصورة موجزة بغرض الوصول إلى الخطوط الرئيسية للميتافيزيقا الديكارتية .

١- الدعوة إلى التأني وعدم التعجل في إصدار الأحكام :

يبدأ الفيلسوف مدخله للشك ، بدعوة للتريث وعدم التعجل في إصدار الأحكام . وعدم التسليم بما يبدو لنا لأول وهلة ، إنه حق على أنه كذلك ، ما لم تبين البداهة - بداهة العقل - أنه كذلك لأنها معيار اليقين ودليل المعرفة الصادقة المتميزة ، المبرأة من الخطأ والذلل .

انطلق " ديكارت " إثر هذا المبدأ ، في الشك في حقيقة الأشياء الحسية . (أمور العالم المادي) ، باعتبار أن حواسنا كثيرا ماتخدعنا ، وذهب يؤيد منهجه هذا بأدلة من حياتنا

وهكذا يقدم "ديكارت" في التأمل الأول من تأملاته نفس الفلسفة الأولى " التمهيد الأولى لمنهج في الشك بعملة عامة، موفحا فيه الأسباب التي تدفعنا إلى الشك في الأشياء بوجه عام، والمادية منها بوجه خاص ، وهو إذ يقدم هذا التمهيد ، إنما يحاول تدريب عقولنا على ممارسة فعل الشك ، وترويض أذهاننا على التجرد من نوازع الحس وغلاغل المادة . كما يدفعنا من جهة أخرى إلى التريث وعدم الشك في الأشياء التي قد نعتقد في المستقبل أنها صحيحة وبقينية .

أ - الشك في العالم المادي المخصوص :

يمت " ديكارت " في التأمل الأول من " التأملات في الفلسفة الأولى " وهو بعنوان : " في الأشياء التي يمكن أن توضع موضع الشك " يمت الإنسان أن يضع " جميع الأشياء التي تلقاها من معارف وعلوم وغيرها موضع الشك ولولمرة واحدة . وذلك بقدر الامكان " وهو يعبر عن ذلك في نص آخر له يذكر فيه : " ليس بالأمر الجديد ما تبيننت من أنني منذ حادثة سني قد تلقيت طائفة من الآراء الباطلة ، وكنت أحسبها صحيحة ، وأن ما بنيت منذ ذلك الحين ، على مبادئ هذه حالها من الزعزعة والاضطراب ، لا يمكن أن يكون إلا شيئا مشكوكا فيه جدا ولا يقين له ، فحكمت حينئذ بأنه لا بد لي مرة في حياتي ، من الشروع الجدى في اطلاق نفسي من جميع الآراء التي تلقيتها في اعتقادي من قبل ، ولابد من بدء بناء جديد من الأسس إذا كنت أريد أن أقيم في العلوم شيئا وطيدا مستقرا لكن هذا المشروع بدا لي مشروعا ضخما جدا ، فانتظرت حتى أبلغ سنا يكون

الواقعية ، فى حال اليقظة تأرة ، وعند النوم تأرة أخرى .

يرى " ديكارت " أن الحواس مصدر خداع كبير ، دليل ذلك أن ، الأشياء التى تبدو لنا فى الواقع أو الحقيقة ، قد لا تتراءى لنا على النحو الذى هو عليه بالفعل ، أو فى الواقع " حقيقة الأمر " . فظاهرة الأحلام وما نشاهده فيها فى أثناء النوم ، من مناظر ، وأشخاص ، وأماكن ومواقف وغيرها . . لا وجود لها فى عالم الواقع ، لا انسان فى حال يقظته لا يجد شيئا البته ، مما رآه أثناء نومه . ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد ، بل انه أحيانا تبدو الأشياء المادية أمام أبصارنا على غير حقيقتها فقد تبدو على نحو صغير أو كبير ، منكسراً أو مائل ، وهى ليست كذلك ، إذ يبدو لنا حسب النظر إليها ، وفى اطار الوسط الذى توجد فيه ، وهى على غير حقيقتها .

إن غموض التعرف الدقيق على العالم المادى ، وصعوبة التوصل المباشر كـ معرفة يقينية ومؤكدّة عنه ؛ إنما يدهونا للبحث عن بصيرة نافذة ، نتمكن عن طريقها من رؤية الشئ فى حقيقته وأن نعرفه بيقين كامل دون أدنى لبس .

إن الشك فى حقيقة الأشياء المادية فى العالم معناه : أن نعدل عن كل معرفة لاتقوم على حدس من حدوس العقل ، ومعنى ذلك أن تكون نظرتنا بعيدة كل البعد عما هو مادى ملموس أو محسوس

إن النظرة النافذة الحدسية تتميز بالعقلية الخالصة المجردة ، وبأنها نتاج ذهن صافى خالص مبرأ من علائق المادة ، مقطوع الصلة بعالم الحس أو الخيال .

أخرى ، لانستطيع أن نشك فيها شكاً يقبله العقل وان كنا نعرفها بطريق الحواس مثال ذلك : أنى ها هنا جالس قرب النار، لابس عباءة المنزل وهذه الورقة بين يدي وأشياء أخرى من هذا القبيل^(١) ومن تحليل هذا النص نجد أن "ديكارت" يستوقف منهج الشك قليلا كي يستوضح حقيقة ذاته .

ويرى الفيلسوف أنه ، وان كان يشك فى المعروضات الخاصة بالحواس ، يقصد بذلك ما يحيط به من أشياء مادية ، وبعد أن يتأكد من خداعها وبطلانها لما تتصف به معرفتها من نقص وخداع . لكنه لا يشك فى أن نفسه تعرف جميع ما يحيط بها من أحوال .

ان هذه النفس *l'âme* التى تعرف جيدا أنها تحلم ، وتتوهم ، ثم تستيقظ فلا تجد شيئا ، هذه النفس التى تفكر وتعرف أن الحواس غاشة خادعة ، ويجب إعادة النظر فيها ، وأن هذا العقل الذى يفكر ويحلل ، يشك ويرفض ويقبل ، هذا الجسد هاتان اليدان هل يستطيع الفيلسوف أن يشك فى مجرد وجود كل منها ؟ وهل فى الامكان مجرد تصور عدم وجودها ؟ .

■ البحث عن الذات :

ان "ديكارت" يفترض وفقا لمنهج الشك ، عدم وجود تطابق بين الفكر والواقع ، أو بمعنى آخر يتصور أن بداهة الانسان ، أو شعوره الذاتى الداخلى ، ينفصل تماما عما يحدث فى الخارج أى فى عالم الأعيان (فى الواقع) . وحيث افترض الفيلسوف ذلك ، فقد ذهب يبحث

(١) ديكارت ، التأملات فى الفلسفة الأولى ت د - عثمان أمين ص ،

نضجها حاثلا دون أن أمل سنا أخرى بعدها أكون أصلح منها
لتنفيذه ، وهذا ما جعلنى أرجى الأمر طوال هذا الزمن ، حتى غدوت
اعتقد أننى أكون مخطئا ، ان أنا أنفقت فى الاستزادة من التدبر
ما بقى لى من وقت للعمل " (١) .

بعد أن بين "ديكارت" فى نصه السابق ضرورة النظر إلى
المعارف والمعتقدات ، التى تلقاها منذ حداثة سنه بدأ فى عرض
الاشياء التى يمكن أن يضعها موضع الشك ، وهى تشمل الاشياء التى
تعرف لحواسنا ، والتى لا يمكن التيقن منها ، وذلك بسبب ما يعتري
حواسنا من خداع ولبس يؤدى بدوره إلى خطأ المعرفة ، وكذلك
ما ينتابنا من أوهام وما نشاهده من أحلام فى النوم .

وكان الفيلسوف قد نظر إلى المعرفة الحسية من قبل ، باعتبارها
معرفة يقينية ومؤكدة ، فبر أن تجربته قد أطلعتة ، على أنها
كثيرا ما تخدعنا ، ويجب عليه أن يأخذ جانب الحذر منها ، ولا يعود
للثقة فيها مرة ثانية . ومن أجل ذلك ، يذهب الفيلسوف إلى
تحليل الاشياء والأفكار من حوله ، ويضعها تحت منظار الشك ، للتأكد
من صدقها ووضوحها ، فيقرر بأنه ربما قد شك فى أحكام الحواس
Senses التى أحيانا ما تخدعنا وذلك لعدم الدقة
فى احساسنا بها وبعدها عنا ، ولكن هل يعنى ذلك أنها تخدعنا
أيضا فى أفعالنا الشخصية ، والحقيقية التى نقوم بها بالفعل ، يقول
الفيلسوف : " لئن كانت الحواس تخدعنا بعض الأحيان فى أشياء
صغيرة جدا ، وبعيدة جدا عن تناولنا ، فقد نفع على أشياء كثيرة

(١) ديكارت ، التأملات فى الفلسفة الاولى ت د عثمان أمين ص ٧١
مكتبة الانجلو المصرية .

اللهم إلا إذا أصبحت مثيلا لبعض المخبولين، الذين أختلت أدمغتهم وغشى عليها بسبب الأبخرة السوداء الصاعدة من المرة، فما ينفكون يؤكدون أنهم ملوك في حين أنهم فقراء جدا، وأنهم يلبسون ثيابا موشاة بالذهب والأرجوان في حين أنهم في غاية العرى أو يتخيلون أنهم جرار وأن لهم أجساما من زجاج إلا أنهم مجانيين ولن أكون أنا أقل منهم اسرافا وخيلا إذا اقتديت بهم ونسجست على منوالهم" (١)

تبين لنا من تحليل هذا النص أن الفيلسوف قد دعا إلى الشك في سائر المعارف التي تلقاها واكتسبها عن طريق حواسه من حيث أنه إنسان له أعضاء (يدان ورجلان وجسد) وأن من مبادئه أن ينام وأن يتمثل في الحلم الأشياء ذاتها التي يراها في يقظته، ومن هنا كان عليه أن يشك في جميع الأشياء العامة التي كان من المحتمل أن تكون نماذج لأفكار خاصة به من حيث أن الإنسان لا يستطيع التمييز الحاسم بين حالي اليقظة والنوم، وأن الأحلام كثيرا ما تصور جزءا كبيرا من الواقع وهو يعبر عن ذلك بقوله: "واذن فلنفرض الآن ، أننا نائمون وأن جميع هذه الخصوصيات من فتح العينين وهز الرأس وبسط اليدين وما شابه ذلك إن هي إلا رؤى كاذبة ، ولنذهب إلى أنه ربما لم تكن أيدينا ولا أجسامنا بأكملها على نحو ما نراها لكن لابد على الأقل من أن نسلم بأن الأشياء التي تتمثل لنا في النوم كلوحات وصور لا يستطيع تكوينها إلا على غرار شيء واقعي واذن فهذه الأشياء العامة على الأقل - كالعينين والرأس واليدين -

(١) ديكرات، التأملات ت عثمان أمين ص ٧٣ .

من يقين، يتطابق فيه الفكر مع الواقع بالضرورة ، فلم يعثر إلا على حالة واحدة ، ذكرها من أجل التخلص من افتراضه البائس، تمثلت في وجود ذاته المفكرة ، " أنا أفكر فأنا إذن موجود " بيد أنه لم يستطع انكار أن مجرد التفكير لا يمكن أن يقوم على وجود الجسد، أو على أى شيء مادي آخر ، لكنه قد فعل ذلك لكى يجد ملجأ آمنا وأساسا وطيدا لا يزمزمه الشك فى اثبات وجود هذه الذات ، وحمايتها من ثورته التى لم تبقى على شيء فاضطر بإدء الأمر إلى اثبات وجوده الذاتى الماهوى، واعتبره المنطلق الأساسى إلى معرفة العالم .

ومن الملاحظ أن محاولة اثبات ذاته على هذا النحو قد أبانت بوضوح عن التأثير المدرس على فكره ، وهو الذى كان يسلم بالتجربة الحسية دون محاولة تمحيص أو ضبط لها .

كما تعتبر محاولته لاثبات وجود الذات بالنظر إليها قبل التطلع إلى العالم الخارجى، على عكس ما كان معروفا وسائدا من أن الانسان منذ الطفولة يتجه ببصره صوب العالم الخارجى أى يبدأ من العالم أولا .

وهكذا يكون "ديكارت" قد غير بهذا الكوجيتو النظرية التقليدية للعالم التى كانت تبدأ من الخارج أى من العالم، وحولها إلى نظرة ذاتية داخلية تبدأ من الذات الانسانية وتنطلق إلى عالم الحس والمادة .

وفى محاولة اثبات أن مجرد التفكير لا يمكن أن يقوم دليلا أو شاهدا على وجود أى جسم مادي آخر ، يعبر "ديكارت" بقوله :
" وكيف أستطيع أن أنكر أن هاتين اليدين يداى ، وهذا الجسم جسم

وعدها وكذا المكان الذى تشغله، والزمان الذى تدوم فيه، وما شاكل ذلك وإذن فلعلنا لا نكون مسرفين فى الاستدلال إذا قلنا أن علوم الطبيعة والفلك والطب وسائر العلوم الأخرى التى تعتمد على النظر فى الأشياء المركبة هى عرضة للشك القوى واليقين فيها قليل، فى حين أن الحساب والهندسة وما شاكلهما من العلوم التى لا تنظر إلا فى أمور بسيطة جدا. وعامة جدا دون اهتمام كثير بالوقوف على مبلغ تحقق هذه الأمور فى الخارج أو عدم تحققها، إنما تشتمل على شيء يقينى لاسبيل إلى الشك فيه، فسواء كنت مستيقظا أو نائما هنالك حقيقة ثابتة وهى أن مجموع اثنين وثلاثة هو خمسة دائما. وأن المربع لن يزيد على أربعة أضلاع أبدا. وليس يبدو فى الامكان أن حقائق قد بلغت هذه المرتبة من الوضوح والجلء يصح أن تكون موضع شبهة خطأ أو انعدام يقين" (١)

يحاول "ديكارت" فى عرض هذا النص أن يميز بين مجموعة العلوم التجريبية وبين العلوم الرياضية من حيث أن الأولى مشكوك فيها لأن مجال بحثها ينصب على الأشياء المركبة. فى حين أن الثانية وقد بلغت من البساطة والعمومية حدا كبيرا ولا تولى اهتماما كبيرا لمدى تحقق نتائجها فى عالم الواقع أو عدم تحققها فهى لذلك علوم يقينية لاسبيل إلى الشك فيها ويكفى دليلا على ذلك علوم الحساب والهندسة التى تخاطب الرموز وتتعامل مع الأعداد، ويكون مجال بحثها التصورات المتعلقة بالذهن الخالص التى لا تمس نتائجها أرض الواقع العملى لا بسلب ولا بإيجاب. إن هذه العلوم الرياضية هى

والجسم بأكمله ليست أشياء متخيلة بل هي واقعية وموجودة" (١).
من خلال هذا النص الذى ينظر فيه الفيلسوف إلى الأشياء العامة
كالجسد والعينين والرأس واليدين وغيرها من قبيل الأشياء الواقعية
الموجودة كأشياء خيالية متصورة، ينطلق الفيلسوف قياسا على ذلك
إلى افتراض وجود أشياء أخرى أبسط وأشمل، أشياء حقيقية
وموجودة وتمتزج بفكرنا امتزاج مجموعة الألوان الحقيقية التى
تتكون من امتزاجها جميع صور الأشياء على أى نحو كانت سواء
حقيقية واقعية أم مختلفة أم وهمية. وتعد الطبيعة الحسية
(٢) *Corporeal Nature* وامتدادها *extension*
وكمها *Quantité* ومقدارها *Magnitude* ومددها
Nombre وأيضا المكان الذى تشغله *Place* والزمان
Temps الذى تدوم فيه وغير ذلك من قبيل هذه الأشياء وقد
عبر الفيلسوف من ذلك فى قوله : " ... لو صح أن الأشياء العامة
أعنى الجسم والعينين والرأس واليدين وماشابه ذلك يمكن أن تكون
خيالية فانه لامناص مع ذلك من الاقرار بأن هنالك على الأقل
أشياء أخرى أبسط وأشمل منها هي حقيقية وموجودة ومن امتزاجها
على نحو ما تمتزج بعض الألوان الحقيقية ويتكون كل ما يقوم
فى فكرنا من صور الأشياء سواء كانت هذه الصور حقيقية وواقعية
أو مختلفة وهمية ومن قبيل هذه الأشياء الطبيعية الجسمانية
على العموم وامتدادها، وأيضا شكل الأشياء الممتدة وكمها أو مقدارها

(١) ديكارت عثمان أمين ص ٧٤ ، ٧٥

(2) *Extension; Etendue*

الامتراف بأن لاشئ من كل ما تعلمته وحسبته صحيحا بل لابد أن يكون موضع شك "

مما سبق يتبين لنا أن " ديكارت " قد فتح الباب أمام المبررات التي تجعل في إمكاننا الشك في الأشياء عامة وفي الأشياء المادية بوجه خاص وقد ابتدع "ديكارت" هذا المنهج بهدف تهئية الأذهان للتمرد على سيطرة الحواس ومحاولة مغالبتها والارتفاع فوقها وحتى يجعل من الحقائق مجالا للوضوح والصدق لا يشك فيه في المستقبل مرة ثانية .

ومن خلال تطبيق منهج الشك يتعرض الفيلسوف لمسألة شائكة وهامة وهي الملة بين نفس الانسان وبين جسده محاولا الوصول إلى معرفة طبيعة النفس الانسانية ، وهل من الميسور على الانسان الوصول إلى معرفة حقيقتها معرفة واضحة ؟ وهل تعد معرفتها أوضح وأيسر من معرفة الجسد ؟ .

لقد أجاب الفيلسوف على هذه التساؤلات من خلال عرضه للتأمل الثاني من تأملاته الميتافيزيقية الذي يحاول فيه البحث عن حقيقة أولى يقينية تصمد أمام منهج الشك الذي انصب كما لاحظنا على الأفكار والمعتقدات السابقة ، وكذلك على المحسوسات والمعروضات حتى تأكد له غشها وخداعها وأنه ينبغي إعادة النظر فيها غير أن الفيلسوف يمضى على هذا المنهج إلى آخر مداه ، حتى ينتهى به المطاف إلى أمرين لاثالث لهما أولهما : هو أن يصل إلى يقين جازم لاسبيل إلى الشك في حقيقته . والثاني : " ألا يصل إلى شئ يقيني على الإطلاق في هذا العالم .

التي يقدرها الفيلسوف ويتأكد من صحة نتائجها فحصيله جمع اثنين وثلاثة هي خمسة دائما في كل زمان ومكان وطبقا لافعال العقول الموزعة على الناس بعدالة فائقة ، كما انه لا يختلف رأيان اثنان في صحة أن المربع شكل هندسي ذو أربعة أضلاع .

ولكن هل سلمت هذه المعرفة الرياضية اليقينية الواضحة المحددة

من الشك عند " ديكارت " ؟

انها لم تسلم هي أيضا من انسحاب موجة الشك عليها تلك الموجة العارمة التي اجتاحت كل مظاهر الفكر الديكارتى ، فقد تصور الفيلسوف وجود شيطان ماهر يضلله ويخدعه ، ليصور له الحق حتى على مستوى المعرفة المتميزة بالدقة والبساطة والعمومية باعتبار أن نتائج الرياضيات في حالات الجمع والطرح والقسمة هي ضرورات ذهنية خالصة ولا تعنى بذلك افتراض أن الأعداد الموجودة في ذهن هي ذاتها الأعداد الموجودة خارجه ، أى أن تكون حصيله جمع اثنين وثلاثة تساوى خمسة داخل الذهن وخارجه فمن الممكن أن يعترض الذهن التعب ولا يستطيع متابعة العمليات الحسابية والانتباه إليها وتركيز الذهن في محاولة حلها وكذلك ربما أن الاله لا يسمح بوسع قدرته بوجود الجسم ولا الشكل ولا المكان في الحقيقة والواقع على الرغم من أنه قد أوجد أفكار هذه الأشياء في أذهاننا ، وربما أنه أراد أن يوقع الانسان في خطأ جسيم كلما أخطأ في محصلة جمع الأعداد يقول "ديكارت" في هذا الصدد: " لكن الاله بوسع رحمته يتغافل معي أن أقع في ثمة خطأ من هذا النوع ومع ذلك فاننى أكون عرضة للوقوع في الخطأ على الدوام لذلك فأنا مجبر على

يقول "ديكارت" في مناسبة تأكيد حقيقة وجوده : " ليس من شك في أني موجود، متى أظنني فليظنني ما شاء ، فما هو ————— بمستطاع أبدا أن يجعلني لشيء " ، ما دام يقع في حسابي أني شيء فينبغي علي وقد رويت الفكر ، ودققت النظر في جميع الأمور أن انتهي إلى نتيجة ، وأخلص إلى أن هذه القضية " أنا كائن وأنا موجود " قضية صحيحة بالضرورة ، كلما نظقت بها وكلما تصورتها في ذهني^(١) ويعود "ديكارت" ليتساءل عن معنى هذه النفس ، أو الانية التي يعرف أنها موجودة فيخطر من النظر إلى شيء آخر على أنه نفسه . يتصور الفيلسوف أنه إن كان يعتبر نفسه انسانا فما هو مفهوم الانسان في تصور ؟ هل هو حيوان ناطق ؟

وان مع هذا التعريف للانسان ، فموقف يتبع ذلك تحليل فكرة الحيوان ، ومعرفة ما هو الناطق بالتحديد ، وفي هذه الحالة يذكر "ديكارت" : أنه سوف ينزلق إلى عدد لانهاى من الأسئلة والتطليلات بيد أن هناك فكرة تبدو أبسط من الأولى ، وهي النظر لهذه النفس باعتبار أن لها جدا انسانيا ، كما أن لها وجها ويدين ، وقدرة على التغذية والمشى ، وعلى الحس ، وعلى التفكير ، وأنه كان يرجع كل هذه الأفعال إلى نفسه ، بدون أن يتوقف ليسألها عن ماهية النفس ويعبر عن هذا المعنى بقوله : " وإن فماذا كنت أظنني من قبل ؟ كنت أظنني انسانا ، فلا شك ولكن ما الانسان ؟ أأقول انه حيوان ناطق ؟ كلا بالتأكيد لأن هذا يقتضى أن أبحث عن معنى الحيوان ، ومعنى الناطق ، فأتزلق بذلك من مسألة واحدة إلى الخوض دون شعور

(١) التأملات ص ٩٥ .

وبعد أن شك الفيلسوف في جميع الأشياء التي يراها أحس بأنه ربما يكون هناك شيء آخر مختلف عن كل هذه الأشياء ولا سبيل إلى الشك فيه ، إن هنالك إلها قادرا يودع ذهن الإنسان أفكار الأشياء الحسية وصورها إلا أن هذا الافتراض ليس ضروريا حيث أنه باستطاعة الإنسان أن يتحدث هذه الصور والأفكار في نفسه ثم ينظر الفيلسوف إلى ذاته ويتساءل هل هو شيء ؟ لكي يذهب إلى أنه قد أنكر هذا الشيء من قبل (أنكر أن يكون له حس أو جسد) ولكن هذا لا يبرر كونه شيئا ما مهما فقد حسه أو جسده . بيد أنه حتى هذه اللحظة كان قد اقتنع بأنه ليس في العالم شيء على الإطلاق لانفوس ولا أجسام ، وهذه حقيقة غير أن ذلك أيضا لا يبرر كون شيء ما إذ أنه يكفر في أن يكون أو لا يكون ، ولكن ربما كان هناك شيطان مكر يضلله ، ويحاول مخادعته ، ولكن حتى هذه المخادعة ، وهذا التفليل الشيطاني لن يفقده حقيقة " كونه موجودا " . إذن فهو موجود أو على - حد تعبيره - " أنا موجود مجرد قضية صادقة ، أتيقن منها مهما كانت الظروف والمبررات " يقول "ديكارت" بهذا المدد : " ولكنني اقتنعت من قبل ، بأنه لا شيء في العالم بموجود على الإطلاق ، فلا توجد سماء ولا أرض ولا نفوس ولا أجسام ، وإن فعلت اقتنعت ، بأنني لست موجودا كذلك ؟ هيهات فاني أكون موجودا ولا شك إن أنا اقتنعت بشيء أو فكرت في شيء ، ولكن هنالك لا أدري أي مفل شديد البأس ، شديد المكر يبذل كل ما أوتي من مهارة لاخلالي على الدوام " (١) .

(١) التأملات - عثمان أمين - ديكارت ص ٩٥ (التأمل الثاني) في طبيعة النفس الانسانية ، أن معرفتها أيسر من معرفة الجسد .

ما يستطيع الفيلسوف أن يقرره : هو انه شيء مفكر وهذا يعنى :
(انه لو كان شيئا آخر زيادة على ذلك فانه لايدرى ولايستطيع
أن يقول عنه شيئا آخر فى هذه اللحظة) .

ان شيئا يفكر هو شيء يشك ، ويفهم ويتصور يثبت وينفى
ويفكر ويتخيل ويحس لأن كل هذه الالفعال متعلقة بالتفكير يقول
" ديكارت " فى تفسير هذا المعنى : " ... فلننتقل إذن إلى صفات
النفس ، ولننظر، هل منها ما هى موجودة فى أول ما ذكرنا، منها
قوة التغذى وقوة المشى . ولكن إذا صح أنى لاجسم لى صح أيضا انى
لاقوة لى على المشى ، ولا على التغذى . وصفة أخرى من صفات النفس
هو الاحساس ، لكن الاحساس مستحيل كذلك بدون الجسم .

يضاف إلى هذا أنى كثيرا ما كنت أعتقد فيما مضى، أنى
أحست فى النوم أشياء كثيرة ، تبينت فى اليقظة أنى لم أحسها
فى الواقع .

وصفة ثالثة من صفات النفس هى التفكير ، وأنا اوجد هنا أن
الفكر هو الصفة التى تخصنى، وانه وحده لاينفصل عنى : أنا كائن،
وأنا موجود : هذا أمر يقينى . ولكن إلى متى ؟ أنا موجود ما
دمت أفكر ، فقد يحمل أنى متى انقطعت عن التفكير تماما
انقطعت عن الوجود بتاتا . " (١)

(٩) التأملات ، التأمل الثانى ص ٩٩ .

في مسائل أخرى أصعب وأكثر تعقيدا، وأنا لا أريد أن أضيع ماتقبل من أوقات الفراغ القليل ، في محاولة الكشف ، من مثل هذه المعويك ولكني أوشر أن أنظر هنا في الخواطر ، التي تولدت في ذهني والتي لم أستمدها إلا من طبيعتي وحدها حين عكفت على النظر في وجودي حسبت أولا أن لي وجها ويدين وذراعين وكل ذلك الجهاز المركب من العظم واللحم ، على نحو ما يبدو في جسد آدمي ، وهو ما كنس أدل عليه باسم الجسد، وحسبت أيضا أن من شأني أن أتغذى وأن أمشي وأن أفكر، وكنت أنسب جميع هذه الأفعال إلى النفس، وان كنت لم أطل التفكير في ماهية هذه النفس " (١)

بعد هذه المحاولات السابقة لتأكيد وجود الذات ، ينتقل "ديكارت" بعد ذلك إلى تحليل الأفعال الانسانية ، وهل ترجع إلى النفس أم إلى الجسد كفعل المشي مثلا ، وفعل التغذى انه يقوم بهما ، وهما أفعال ذات التي تتطلب جسدا ، وكذلك فعل الاحساس الذي يتطلب أن يكون له جسد يحس به . بيد أن هناك فعلا واحدا هو " التفكير " لا يستطيع أن يرجعه إلى الجسد بل يخص به ذاته أو نفسه . وبواسطته يستطيع أن يؤكد أنه موجود في ذاته . وحيث انه لا يريد أن يقرر شيئا لا يكون علم يقين كامل منه ، فهو لذلك ليس متيقنا سوى من أنه شيء يفكر ومن جهة أخرى فربما كان الجسد وما يتعلق به من أفعال غير موجود في الواقع وربما أيضا أن هذا لا يكون من جهة أخرى مختلفا عن أنيته التي يعرفها غير انه لا يجادل في هذا الأمر طويلا، لكنه يجادل في الأشياء التي يمكن أن يعرفها معرفة يقينية ، لذلك فكل

(١) ديكارت - التأملات ، التأمل الثاني ص ٩٧ .

ومن خلال عرض هذا المثال الشهير يحاول "ديكارت" اثبات

الآتى :

أولا : ان الامتداد والشكل ، وهما الفكرتان الواضحتان عن الشمعة ، والذى لا يستطيع الخيال أو الحس الاحاطة بهما ولا يوجد سوى الذهن وحده ، هو القادر على فهمهما والاحاطة بهما .

ثانيا : ان الرؤية الذهنية المتعلقة بالحدس أو باللمحة الذهنية السريعة للشيء ، تختلف تمام الاختلاف من مجرد النظر للشيء من خلال النظر إليه أو لمسه ، إذ أن رؤية الشمعة بالبصر ، لا تجعل المرء يدرك منها أكثر من الصفات العرضية التى سبق ذكرها ، كالشكل والملاية والطعم واللون ، وغيرها من صفات ، يمكن أن تتغير وتتحول بشكل كبير وسريع ، وشتان ما بين النظرة العقلية أو اللمحة الذهنية ، التى هى بمثابة ادراك مباشر للشيء فى ذاته أى فى طبيعته وحقيقته ، وما ينجم عنها من صور أولية فى الذهن ، وبين النظرة الواقعية المتعلقة بالبصر واللمس ، والتى تدرك الشمعة أو الناس الذين يمشون بالطريق مرتدين قبعاتهم ومعاطفهم ، أو غير ذلك من أشياء لانرى فيها سوى مظاهرها العرضية ، ومع ذلك فاننا نحكم بأن هؤلاء ناس ، وهذه شمعة وغير ذلك . لذلك يرى " ديكارت " أهمية تجنب أساليب الكلام الذى ابتدعته العامة ، ومحاولة الارتفاع من مرتبة المعرفة العامة بالأمور .

ثالثا - مما سبق يرى "ديكارت" عدم الركون إلى الحواس و

الخيال ، طريقا لتحصيل المعرفة الجلية المتميزة ، وينتج عن ذلك امكانية أن تكون المعرفة التى لدى الانسان عن نفسه ، أكبر تميزا

ب - وضوح المعارف وتميزها مرجعه النفس وليس الحواس :

وحيث انتهى الفيلسوف بفكره إلى أنه موجود، أو شيء يفكر فقد انتهى إلى معرفة دقيقة بنفسه إلى حد كبير ، لكن ذلك لم يمنعه من الاقرار : بأن الأشياء الجسمية والواقعية ، التي يمكن أن تلمسها الحواس ، ويمكن للإنسان أن يتخيلها هي أيسر من معرفة نفسه (أنيته) ، من حيث كونها جزءا مجهولا وغامضا فيه .

وقد أراد الفيلسوف أن يؤكد أنه على الرغم من البساطة الظاهرة ، والسهولة الواضحة ، في تقصي حقائق الواقع ، وتيسر معرفتها من طريق الحواس ، إلا أن كل ما يبدو واضحا ومتميزا منها لا يرجع إلى الحواس ، ولا إلى الخيال ، بل يرجع إلى فعل الذهن وحده ، وقد دلل على ذلك بمثال " قطعة شمع العسل " التي تبدو حلوة المذاق ذات رائحة ولون وشكل وبرودة ، ويمكن أن تحسها اليد ، وتتناولها حيث يقرر الفيلسوف : أن ما يعرفه عن هذه القطعة من الشمع ، هو مجرد صفاتها السالفة الذكر ، والتي نستمدّها عن طريق الحواس ، لكننا في حالة ما إذا قربنا هذه الشمعة من النار ، لتحولت إلى مجرد شكل آخر يعرف بالامتداد ، ولتغيرت أيضا كل صفاتها ، ومع تحولها إلى مجرد امتداد ، يمكن تشكيله في صور مختلفة ولا متناهية ، تعجز المخيلة أن تحيط حصرا بكل صورها كما تعجز عن ادراك كل التغيرات التي حدثت لها - لقطعة الشمع -

لذلك يبقى لدى الفيلسوف فكرتان رئيسيتان هما : (الامتداد والشكل ، وهما وحدهما الفكرتان الواضحتان عن الشمعة ، والمدركتان بالذهن وحده .

نص الله "على جهة الشرف" ، لان كل ما هو في العالم ، إنما يصدر عن الله لكن العالم حقيقة لا يوجد في الله على جهة الصورة ، لأنه ناقص والله كامل وقد عبر "ديكارت" من هذه الفكرة بقوله : يقال على الأشياء أنها موجودة فيها على جهة الشرف ، حين لا تكون موجودة فيها حقيقة ، بل تكون أشياء أعلى وأكثر تفوقاً وامتياراً" (١)

وقد عرض الفيلسوف لهذه الموجودات في معرض ذكره لفكرة وجود الله ، وهو يضرب مثلاً لذلك في النص الذي يقول فيه : " فمثلاً الحجر الذي لم يوجد بعد لا يمكن أن يبدأ الآن في الوجود ، إذا لم يكن قد حدثه شيء يملك في ذاته أما على جهة الصورة ، أو على جهة الشرف كل ما يدخل في تركيب الحجر" أي أنه ينبغي أن يملك عين الأشياء الموجودة في الحجر ، أو أشياء أخرى أرفع منها ، وكذلك الحرارة لا يمكن أن تتولد في شيء كان خالياً منها من قبل إلا بعلّة تكون من طراز (من رتبة أو من جنس) هو على الأقل معادل للحرارة في الكمال ، وقس على ذلك سائر الأشياء الأخرى " .

ويقترب "ديكارت" تدريجياً في عرضه لفكرة وجود الله باعتباره العلة التي تحوي كل الكمالات ، وهو أيضاً علة أفكارنا فيعرض لثلاثة أدلة على وجود الخالق هي : الدليل الانطولوجي ، ودليل الكمال ، ثم دليل النقص . حيث استطاع من خلال عرضها اثبات وجود الله على نحو ما سنعرض له فيما بعد .

وهكذا برهن الفيلسوف على وجود إله خالق ، يقول في موضوع هذا الوجود : " أقصد بلفظ الله جوهرًا لا متناهيًا ، أزليًا منزهاً عن

عن أى معرفة أخرى ، على الرغم من عدم وجود أى دور ، لأفعسـال
الحواس أو الخيال .

وقد عبر عن فكرته هذه بقوله : " لننظر الآن فى الأشياء
التي يرى عامة الناس أن معرفتها آيسر وأكثر تميزا مما عداها
أعنى الاجسام التي نلمسها ونراها ، لأأقصد فى الحقيقة الاجسام
عموما ، لأن هذه المعانى العامة تحتوى عادة على قدر غير قليل من
الغموض ، ولكن لنقتصر منها على جسم معين ، فننظر فيه ، ولناخذ
مثلا هذه القطعة من شمع العسل : لقد أخذت لتوها من الخلية فلم
تذهب عنها بعد طلوة العسل ، الذى كان فيها ، وما رالت بها بقية
من أريج الزهور ، التي اقتطفت منها . لونها وحجمها وشكلها أشياء
ظاهرة للعيان ، وهى جامدة وباردة ويسهل عليك أن تتناولها باليد
وإذا نقرت عليها خرج منها صوت ، وعلى الجملة نجد فيها جميع
الأشياء التي تجعلنا نعرف الجسم معرفة متميزة .

ولكن ها هى ذى قد اقتربت من النار وأنا أتكلم فماذا
أشاهد ؟ يتلاشى بقية طعمها ، وتذهب رائحتها ، ويتغير لونها ،
ويذهب شكلها ويزيد حجمها ، وتصبح من السوائل ، وتسخن حتى يكاد
يمعب لمسها ، ومهما تنقر عليها فلن ينبعث منها صوت .

أما تزال الشمعة باقية بعد هذه التغيرات كلها ؟ لابد من
التسليم بأنها باقية ، ولا أحد يستطيع أن ينكر ذلك ، أويحكم حكما
مخالفا ، وأذن فما هو الشيء الذى كنا نعرفه فى قطعة الشمع هذه
معرفة شديدة التمييز ؟ لاشئ يقينيا من كل ملاحظته فيها عن
طريق الحواس ، إذ أن ما وقع منها تحت حواس الذوق أو الشم أو البصر

بالفكر ، فانى أرى بوضوح ، أنه ما من شيء هو عندى أيسر وأوضح معرفة من نفسى ، ولكن لما كان من العسير أن نتخلص بمثل هذه السرعة من رأى الفناء منذ أمد طويل ، فيجعل بى أن أقف على هذا الموضوع وقفة قصيرة ، حتى يكون فى طول تأملى ما يجعل هذه المعرفة الجديدة ، أعمق انطبعا فى ذاكرتى " (١)

ينتقل " ديكارت " بعد هذه المرحلة التى بدأ فيها بالشك ، وحاول تحليل جوهرى النفس والجسد ، ولكى يتيقن من أن البداهة علامة على الحق ، لزمه أن يبرهن على وجود الله ، وعلى أنه ليس مضافا .
ويبدأ هذا المدخل إلى معرفة الله ، بتحليل المعرفة الموجودة فى الذهن عن الأشياء ، ويقصد بها السماء والنجوم وسائر ما يدركه عن طريق حواسه ، فيسال الفيلسوف عن علة قبوله لهذه الأشياء ؟ فيعرف أنه قبلها وجعلها واضحة لا شيء ، إلا لأنها كانت تعرض لذهنه وهذه الأفكار موجودة فى نفسه ، غير أنه إزاء تطبيق منهج الشك وتأكيده للوضوح والجلالة يذهب إلى أنه قد تصور صدور هذه الأفكار عن الأشياء الخارجية ، طبقا لحكم العادة وليس بحكم الاستناد إلى المعرفة الواضحة الجلية ، لذلك فقد نظر لهذا الحكم باعتباره غير صحيح ومشكوك فى أمره . يقول " ديكارت " : " على أنى كنت قد تلقيت وسلمت من قبل بأشياء كثيرة ، على أنها يقينية جدا وجليّة جدا ، ثم تبينت من بعد أنها مظنة للشك ، عارضة من اليقين ، فما هى إذن هذه الأشياء ؟ هى الأرض والسماء والنجوم وسائر الأشياء التى أدركتها عن طريق الحواس ، ولكن ما الذى أدركته

(١) التأملات . عثمان أمين ص ١١١ .

التغير، قائما بذاته، محيطا بكل شيء، قادرا على كل شيء، قد خلقني أنا وجميع الأشياء الموجودة، ان صح أن هنالك أشياء موجودة. وهذه الصفات الحسنى قد بلغت من الجلال والشرف حـدا يجعلني كلما أمعنت النظر فيها قل ميلى إلى الاعتقاد بأن الفكرة التى لدى عنها يمكن أن أكون أنا وحدى مصدرها فلا بد أن نستخلص من كل ما قتله من قبل أن الله موجود، لأنه وان كانت فكرة الجوهر موجودة فى نفسى من حيث أنى جوهر، إلا أن فكرة جوهر لامتناه، ما كانت لتوجد لدى أنا الموجود المتناهى، إذا لم يكن قد أودعها فى نفس جوهر لامتناه حقا" (١)

وبعد أن يعرض "ديكارت" لفكرة اثبات وجود الله فى التأمل الثالث، يبحث فى موضوع "الصواب والخطأ" فى التأمل الرابع .

وفى هذا التأمل يحاول التمييز بين ما هو جسمانى — Corporeal وما هو روحانى Spirituel، أو بين ما هو ذهنى أو معقول محض، وما هو مَادى أو محسوس، وعندما برهن الفيلسوف على حقيقة وجود الأفكار المعقولة الخاصة بالذهن أخذ فى محاولة تفسير امكان وقوع الذهن فى الخطأ، وتآدى به ذلك إلى البحث عن العلاقة بين الله المعصوم من الخطأ، وبين الانسان الذى هو عرضة له، بين اله منزّه عن الاثم، وبين انسان مخلص معرض للخطأ والخطيئة .

يحاول الفيلسوف فى هذا التأمل أن يعرض لبعض المشكلات التى أشارها فى الأخلاق كمشكلة الخير وأصل الشر، وأسبابه فيعرّضه إلى

(١) ديكارت، التأملات، عثمان امين ص ١٥٢ - ١٥٣ .

مثل : أن حاصل جمع العددين اثنين وثلاثة هو العدد خمسة ، وما شابه ذلك من الأمور ، أما كنت أتصورها تصورا فيه على الأقل من الوضوح ما يجعلنى أجزم بصحتها ، لأجزم أنى إذا كنت قد رأيت بعددك أن الشك فى هذه الأمور ممكن ، فما كان لذلك من سبب ، إلا أنه قد دار بخلدى أن الهاما ربما استطاع أن يخلقنى على جبلة أو فطرة تجعلنى أصل حتى فيما يبدو لى أشد الأمور جلاء ، ولكن كلما ورد على فكرى هذا الخاطر الذى بدر لى من قبل ، عن إله ذى قدرة عظمى وجدتنى مضطرا إلى الاقرار بأن من اليسير عليه - متى شاء - أن يدبر أمرى بحيث أضل حتى فى الأمور التى يخيّل لى أن معرفتى بها قد بلغت من البداهة شأنا عظيما جدا " . (١)

بعد هذه المرحلة ينتقل الفيلسوف إلى مرحلة تالية وهى تقسم أفكاره إلى قسمين : أولهما أفكار خالصة (ويقصد بها تصورات الأشياء فحسب مثل فكرة الغول والانسان وفكرة الله) وثانيهما : أفكار يضيف فيها الذهن بفعله شيئا ، إلى مجرد تمثيل الموضوع : مثل الاهواء حيث تضاف فيها الرغبة إلى فكرة الموضوع ذاته ، وكذلك الأحكام حيث يضاف الإثبات إلى فكرة الموضوع الأفكار الأولى (الخالصة) ، الأفكار الأولى (الخالصة) لا تحتل الخطأ ذلك لأن التخيل يصبح واحدا فى حالة تخيلى لانسان أو لحيوان) .

وكذلك الاهواء من حيث أنها أيضا لا تحتل الخطأ فالرغبة الانسانية سواء كانت معرفة لسوء أو هدافة لخير فانها أيضا حقيقية ولا يقع الخطأ . أو الزيف سوى فى مجرد الأحكام وبأتمصدره من

فيها بادراكا واضحا ومتميزا ؟ لاشيء حقا أكثر من أن الأفكار والخواطر عن هذه الأشياء قد عرضت لذهنى وما أنا الآن أيضا بمنكر تلاقى هذه الأفكار فى نفسى ، ولكن هنالك أمرا كنت أوكدته ولمسا كنت قد ألفت التصديق به ، فقد حسبتنى أدركه ادراكا واضحا جدا ، فى حين أنى فى الحقيقة لم أدركه على الإطلاق ، وهو وجود أشياء خارجة عنى وهذه الأفكار صادرة عنها ، ومما يشابه لها تمام المشابهة وفى هذا كنت مخطئا ولو تصادف أن كان حكمى صحيحا ، فليس مرجع صحته إلى أى معرفة جاء تمن ادراكى الحس (١)

والحق أن الأمر لم يتوقف بالفيلسوف عند حد شكه فى مجسرد الأفكار والصور التى فى ذهنه عن الأشياء ، بل تعدى إلى رفضه أيضا للقضايا التى افترض فيها البداهة التامة ، كالقضية القائلة بأن مجموع اثنين وثلاثة تساويان خمسة ، بيد أنه عند هذا الحد يتصور الفيلسوف أنه يستحيل عليه الخطأ ، ما لم يكن هناك إله واسع القدرة ، عظيم الإرادة ، منحه طبيعة جعلته يخطئ ، حتى فيما يظهر له أنه أشد الأشياء جلاء ووضوحا .

لذلك كان عليه أن يحاول جاهدا البحث فى أمرين لاثالث
لهما بهذا الصدد هما :

الأمر الأول : أن يستبعد سبب الشك فى القضايا البديهية .

الثانى : أن يبحث عن وجود إله ، ويحاول معرفة ما إذا كان مفعلا أم لا ، وقد عبر الفيلسوف عن هذا المعنى بقوله : "ولكن حين كنت أنظر فى أشياء بسيطة وسهلة جدا ، تتصل بالحساب والهندسة

لكنه لم يكتنع بهذين السببين اللذين ذكرهما حيث ان الاول الذى يرمى الى التعلم من الطبيعة إنما يقصد به أن يذكر "الميل الطبيعى " فهو لا يذكر " النور الطبيعى " *La Lumière*

، *Naturelle* غير أنه يجد أن مجال البحث فى الخير والشر قد أبان عن ميل سيئة فى نفسه ، وهو يتساءل لماذا لا يكون هناك بالتالى ميل كهذه قابلة للصواب ومتجنب للخطأ

أما السبب الثانى فإنه يبدو غير مقنع أيضا من حيث كون الانسان ينطوى على مجموعة من الميول والرغبات التى لا تتفق مع ارادته ، ويمكن أن ينسحب ذلك أيضا على مستوى الأفكار إذ انه ربما كانت هناك أفكار صادرة عن قوة أو ملكة نفسية مغايرة لارادته ومجهولة بالنسبة له فيذكر : انه وعلى افتراض ان الأفكار *Idées* " حادثة " فى نفسه وفقا لعلل خارجية

فان ذلك لا يعد سببا فى تشابهها مع العلل الخارجية ، ويمثل على ذلك بمثال الشمس فان فكرتها قد تمثلت فى نفسه على فكرتين : الأولى طبيعية اكتسبها عن طريق الحواس من حيث انه يبصر الشمس بعينه أو بحاسة البصر " الرؤية " *Vision* والثانية : ترجع إلى معرفته العلمية بها التى أتته عن طريق اطلاعه على علم الفلك ، غير أنه يفترض أن اكثرهما صحة وبقينا هي الثانية ، وبالتالى تصبح الأولى وهي المكتسبة عن طريق الحواس محل شك ولبس يقول "ديكارت" :

" وأقول أخيرا انى وان كنت مسلما بأن الافكار حادثة من تلك الموضوعات لا أجد ما يستلزم أن تكون مشابهة لها حتما بل على العكس قد لاحظت فى أحوال كثيرة أن هناك فرقا كبيرا بين الموضوع وفكرته : فمثلا أجد فى نفسى فكرتين عن الشمس متباينتين كليا

محاولة تطبيق الأفكار التى تنطوى على الأشياء الموجودة . فى الخارج
(الواقع) وندرکها بحواسنا ، وتنقسم هذه الأفكار إلى ثلاثة أنواع
هى :

الاولى : الأفكار الفطرية وهى المتعلقة بالأفكار الموجودة فى النفس

بالفطرة كفكرة الوجود والحقيقة وغيرها .

الثانية : وهى المصنوعة ، أو المتعلقة بخيالننا أى ما يتدخل فيها

الانسان بخياله أو ما يصنعه الانسان كفكرة الحيوان الانسان

الذى يبدو نصفه انسانا ونصفه الآخر فرسا .

الثالثة : أما النوع الثالث من هذه الأفكار - فهو النوع (العارض)

وهو الذى يأتى إلى الانسان من الخارج كفكرة حرارة والضوء

والقمر والشمس وغيرها من أمور طبيعية لا دخل للانسان بها

أو بصناعتها .

(ج) رؤية تحليلية ديكارتية للأفكار :

يحاول "ديكارت" - بعد أن قسم الأفكار إلى ثلاثة أنواع -

أن يحللها لمعرفة أسبابها فينظر على سبيل المثال فى النوع الثالث

منها وهو الذى أسماه بالأفكار العارضة ، محللا الأسباب التى دفعته

إلى الاعتقاد بأنها نتاج موضوعات خارجية تشابهها أو تلائمها ،

فيجد أن السبب الأول هو احساسه بأنه قد تعلمها من الطبيعة .

أما السبب الثانى فيرجع إلى كونها أفكار لا تعتمد على إرادته ولا

تتوقف عليها ويعطى مثلا على ذلك ، باقتراب يده من النار وشعوره

بلسح الحرارة أراد أم لم يرد .

الجوهر اللامتناهي الكلى ، تحتوى من جهة أخرى على قدر أكبر من تلك التى تمثل الجواهر المتناهية الجزئية " .

لذلك وطبقا لما سبق ينبغى أن يكون فى العلة قدر ما فى المعلول من الوجود ولا يصبح ذلك بالنسبة للمعلولات التى ينظر فيها للوجود ذهنى ، وقد عبر الفيلسوف من فكرته هذه فى قوله : " ولقد بان لنا الآن بالنور الفطرى انه ينبغى أن يكون فى العلة الفاعلة التامة من الوجود قدر ما فى معلولها على أقل تقدير : إذ من أين يستمد المعلول وجوده إذا لم يستمد من علته ؟ وكيف يتيسر لتلك العلة أن تمده به ان لم تكن تملكه هى فى ذاتها ؟ وينتج من هذا أمور : أن العدم لا يمكن أن يحدث شيئا ، وأيضا أن ما هو أكمل أى ما يحتوى فى ذاته على قدر أكثر من الوجود لا يمكن أن يكون تابعا ولا معتمدا على ما هو أقل منه كمالا ، وهذا حق وبديهى لا بالقياس إلى المعلولات التى لها ذلك الوجود الذى يسميه الفلاسفة " فعليا " أو " صوريا " . فحسب ، بل انه كذلك بالقياس إلى الأفكار التى يكون النظر فيها مقصورا على الوجود الذى يسمونه " موضوعيا " (١)

وفى هذا النص يشير " ديكارت " إلى الوجود الفعلى أو ما يسميه " بالوجود العقلى " الذى يعنى عنده الوجود الواقعى *Realité* *actuelle* الذى يمثل الواقع أو ما هو موجود خارج ذهنى وبمعنى آخر يعنى " الوجود فى الأعيان " على حد تعبير متكلمي المسلمين وهو ما يطلق عليه اليوم اسم الوجود الموضوعى " وهو يختلف

(١) ديكارت ، التأملات ، عثمان أمين ص ١٤٣ .

التباين احدهما مصدرها الحواس ويجب أن تندرج تحت جنس الأفكار التي قلت آنفا انها آتية من الخارج . وبهذه الفكرة تظهر لى الشمس فى غاية الصغر، وأخرى : مستمدة من أدلة علم الفلك، أى من بعض معان مغلطورة فى نفسى، أو من صنعى أنا على وجه ما وبها تظهر لى الشمس أكبر من الأرض أضعافا كثيرة ومن المحقق أن هاتين الفكرتين عن الشمس لا يمكن أن تكونا معا مشابھتين للشمس عينها والعقل يدلنى على أن الفكرة المستمدة من ظاهرها مباشرة هى أبعد ما تكون عن مشابھتها" (١)

ومن هذا النص يتضح لنا أن الفيلسوف يحذر من اندفاع الانسان ويعتقد بوجود أشياء مختلفة عنه تبعث فى نفسه أمثالها، أو تطبع فيها أشباهها ، ويخلص من هذه الخطوة الى التأكيد على أن كل فكرة لابد لها من علة تتمتع بالوجود الفعلى (الخارجى - الواقعى) بقدر ما يكون لها من وجود موضوعى (ذهنى - عقلى - تصورى) لذلك فان فكرة الكائن الكامل ، قد أتت إلى الفيلسوف من وجود كامل .

ينتهى " ديكارت " عند هذا الحد ليبدأ عرض فكرة جديدة فى هذا الموضوع ، يتجه بها إلى البحث عن الكائن الكامل اللامتناهى . يقول فيها : " إذا تناولت أفكارى لأبوصفها مجرد أحوال من الفكر ولكن بوصفها تمثل شيئا بعينه اتضح لى أن بينها درجات متفاوتة ، وهى تظهر على الوجه التالى : فالأفكار التى تمثل جواهر تتضمن قدرا من الوجودالذهنى بصورة أكبر من تلك التى تمثل

(١) التأملات ، ديكارت - عثمان أمين ص (١٤) .

أو اللمس أو السمع قد تغير كله ، فى حين أن الشمعة نفسها باقية
ربما كان الأمر ما أرى الآن أعنى أن هذه الشمعة ليست هى تلك
الحلوة ، التى فى العسل ولذلك الأريج الذكى ، الذى يفوح من الازهار
ولا ذلك البياض ، ولا ذلك الشكل ، ولا ذلك الصوت ، وإنما هى جسم كان
يلوح لى منذ قليل محسوسا فى هذه الصور ، وهو الآن محسوس فى صور
أخرى " (١)

وهكذا يؤكد " ديكارت" فى هذا النص أن ما سوف يتبقى من
الشمعة ثابت لا يتغير ، هو جسمها ومقدارها (الشكل والامتداد) ،
وهو لا يتصور ماهية الشمعة تصورا واضحا مطابقا للحقيقة ، إن لم
يفترض أن هذه القطعة التى نحن بصددنا ، قابلة لانحاء مختلفة
ومتنوعة من الامتداد لاتخطر على خياله ، لذلك فإنه لابد من التسليم
بأنه ليس فى مقدوره أن يدرك بخياله ماهية هذه القطعة من الشمع
وإنما الذى يدركها بحق وبوضوح هو ذهنه فحسب .

وهذا رأى الذى ، أكدده إنما يعد انكارا صريحا لأصحاب
المذهب المادى ، الذين يؤمنون بمعرفة الاجسام ذاتها ، ولا يؤمنون إلا
بكل ما هو موجود مادى ، أو يعتمد كلية فى وجوده على المادة .
ففى حين يرى "ديكارت" أن العالم عبارة عن فكر وامتداد
وأن جوهر النفس أو ماهيتها هو الفكر ، وأن جوهر الجسم هو
الامتداد ، يرى أصحاب النزعة المادية أنه لا وجود لغير نوع واحد
أساسى من الواقع ، وهذا النوع (مادى) كما أن الكائنات الانسانية
والمخلوقات الحية الأخرى ، ليست كائنات ثنائية مركبة من جسد -

عن "الوجود الموضوعى" " *Realité Objective* " الذى كان
يقصد منه ديكارت " الوجود الذهنى أو الوجود داخل العقل من حيث
هو متمور فى الذهن الانسانى "

(د) الوجود الموضوعى والصورى والأشرف فى المفهوم الديكارتي :

يعرض " ديكارت " فى هذا التأمل لثلاثة تصورات لموضوع
الوجود هى : الوجود الموضوعى : وهو ما سبق أن - أشرنا إليه
سابقا ويقصد به الوجود داخل الذهن، أو العقل أى ما يتعلق بالعقل من
تصوراته وبهذا المفهوم للوجود الموضوعى يخالف "ديكارت" مانعنيه
اليوم بلفظ الموضوعية *Objectif* وهو يعبر عن هذه الفكرة
كما ذكر فى الردود على الاعتراضات بأنها كيان الشئ أو وجوده
ممثلا بهذه الفكرة من حيث أن هذا الوجود فى الفكرة .

وهو يقصد بذلك أن الفكرة الموضوعية هى الفكرة الموجودة فى
الذهن، أو التى يشتمل عليها الذهن .

أما الوجود الصورى أو الذى يباتى على جهة الصورة *Formell*
ement فهو الوجود فى الذات ، خارج كل فكرة ومثال على ذلك:
المكان على حد تعبير " ديكارت" فهو موجود على جهة الصورة فى
الأجسام ، من حيث كونه الصفة الجوهرية للمادة ، لكنه موجود على
جهة الموضوع ، وذلك فى فكر عالم الهندسة .

لكن الوجود على جهة الشرف *éminement*

ويعنى به الوجود الذى يمتلك الواقع بأكمله ، أو يمتلك الكمال الموجود
فى الوجود الصورى وأكثر منه ، ويمثل لذلك بالقول : بأن العالم موجود

إرادة المخلوق كما يبين له السبيل الذى ينتهى به إلى الخير .
كما يعرض كذلك لعدد من الأفكار التى ينتهى من خلالها
إلى الوقوف على أسباب الخطأ ، وأصل الشر عند الانسان ، فيبشّر
تبرئته لله من مسئولية خطأ الانسان ، باعتبار ما منحه الله من
ملكة الحكم على الأمور ، والتى بفضلها يتجنب الوقوع فى الخطأ إذا
أحسن استعمالها ، ويعزى الخطأ إلى ذهن الانسان المحدود المتناهى
كما ينظر إليه باعتبار حرماته أى نقصه ايجابيا ، وليس نقصه
فى المعرفة ، بوصفه عيبا فى الحكم ، ومن هنا فإنه يتطلب علّة
ايجابية غير العدم .

لكن هل يعنى ذلك أن الله قد وضع فى الانسان ملكة محدودة
وفاسدة فسادا ايجابيا ومعيبة عيبا ذاتيا .

ان الخطأ فى تصور الفيلسوف يتأتى من اشتراك ملكتين هى
ملكة الذهن أو ملكة الارادة ولا ينشأ من نقص فى واحدة منهما ،
فليس مصدر الخطأ هو الذهن وحده ، من حيث كون عمله هو تصور الأفكار
فحسب ، وليس فى هذه التصورات خطأ على الاطلاق لانها أفكار خالصة .
وفى الحقيقة فإن ذهن الانسان يعانى من حالة نقص كبيرة ،
فى أفكار أشياء كثيرة ، لكن هذا النقص ما هو إلا سلب بحث ،
يتأتى من مشاركة الانسان فى العدم ، وليس ناتجا عن حرمان أو
نقص " ذاتى ينسب إلى الله وحده ؟

وكما أن الخطأ من وجهة نظر " ديكارت " لا ينشأ من الذهن
فهو كذلك لا ينجم عن الارادة اللامتناهية والكاملة ، التى لا يمكن أن
تتصور ارادة أوسع منها .

مادى وروح غير مادية ، وانما هى فى الأصل جسمية فى طبيعتها
وهنا يأتى ايمان الفيلسوف بوجود جوهرى النفس والجسد غير أنه
يؤكد على أن معرفة النفس أكثر يقينا، وأكثر تميزا من أى معرفة
أخرى .

ومن خلال المثال الذى ساقه "ديكارت" عن قطعة شمع العسل،
تأكد له أنه كان يحكم بوجود الشمعة، لالشئ إلا لأنه يراها
فيستتبع ذلك بديهيا أن يكون هو موجودا من حيث انه يراها حقيقة،
فانه قد يحدث ألا يرى الشمعة عينها، وقد يجوز انه لا تكون له
عينان يبصر بهما ما حوله، ولكن الذى يستحيل حدوثه بالفعل ألا يكون
هو ذاته موجودا ،حين يظن أنه يرى ،فهو حين يرى شيئا ما، فهو
لا شك موجود .

ويذكر الفيلسوف بهذا الصدد : أنه بقدر ما يميز فى الشمعة
من صفات كالبياض والصلابة والرائحة وغيرها، يستطيع أيضا أن يتعرف
على ما فى النفس من صفات كالقدرة على معرفة لون الشمعة، والقدرة
أيضا على معرفة صلابتها، ومعرفة شكلها وامتدادها .

ولما كانت معرفة طبيعة النفس تستلزم وسائل أخرى كثيرة،
لاتقاس إلى جانبها الوسائل المعتمدة على الجسم لذلك كانت معرفة
الذات أكثر المعارف يقينا، وأشدّها تمييزا وقد عبر "ديكارت" عن
ذلك فى نص له يقول فيه : "ولكن ها أنذا أعود من حيث لا أشعر
إلى ما كنت أريد، ما دام قد تبين لى الآن أن الاجسام ذاتها لا
تعرف على الحقيقة بالحواس أو بالقوة الواهمة "المخيلة" ، بل بالذهن
وحده وانها لاتعرف لكونها ترى وتلمس، بل لكونها تفهم أو تدرك

يحاول في هذا التأمل اثبات دور الألوهية الأساس لا في مسألة وجود الله . فحسب ، ولكن في مسألة مقدار صحة الأفكار وسلامتها . ومن هنا فقد قسم هذا التأمل إلى ثلاثة أقسام : يذكر في القسم الأول منها : أن كل صفة متضمنة في معنى شيء ، تصدق على ذلك الشيء ، وهذا يعنى أن الذهن الانساني يشتمل على مجموعة أفكار ربما لا يوجد في الواقع ما يمثلها من أشياء حقيقية أو واقعية ملموسة . ورغم ذلك فلا يمكننا أن نعتبرها عدما محضا . كما أن صور وأفكار هذه الأشياء موجودة في ذهني ، سواء فكرت فيها أم لم أفكر ، وأيضا فهي ليست من صنعى ، وتتميز بأن لها طبايع حقيقية وثابتة مثال ذلك : تصورنا لفكرة المثلث Triangle لمجرد توارده هذه الفكرة على أذهاننا ، يستتبعها علمنا بأن هذا الشيء ، شكل هندسى مجموع زواياه تساوى قائمتين ، على الرغم من عدم وجود المثلث في عالم الاعيان (العالم الواقعى) ، ولكن عدم وجود المثلث في الواقع لا يرفع عنه صفاته وطبايعه الثابتة الخالدة التى تتوقف على المثلث في ذاته ، وتخصه في ذاته وماهيته ، وليس لنا دخل فيها أى لم نخترع مثل هذه الخواص والصفات له . ومن الجدير بالذكر أن هذه الفكرة عن المثلث ، التى نتناولها بأذهاننا إنما قد حصلنا عليها عن طريق الحواس في بداية الأمر ، إذ أن ما نقوله عن المثلث ، نستطيع أن نقوله عن ألف شكل وشئ ، في الواقع الذى نتعرف عليه بحواسنا ، بدون أن نكون قد قمنا بتجربته واقعيا .

ويستخلص " ديكارت " من ذلك : امكان توصل أذهاننا إلى أفكار عن بعض الأشياء ، من حيث ان كل ما نتصوره بوضوح إنما

حقيقة انه توجد لدى الله بالاضافة إلى حرية الارادة، علم وقدرة أعلى وأسمى من علمنا وقدرتنا ، إلا أنهما ليستا في الله أكثر اتساعاً مما هما فينا ، لهذا فقد تبين " لديكارت " أن الذهن ليس هو علة الخطأ . ولا الارادة أيضا ، لكن علة الحقيقة تكمن في اتساع نطاق الارادة ، التي لا يستطيع الانسان أن يحبسها في حدوده بل يبسطها كذلك على الأشياء التي لا يحيط بها .

وهكذا فإن الحرمان على ما يذهب إليه ، انما يأتي من الاستعمال السيء لحريرتنا ، ومسئولية ذلك لاتقع على عاتقنا ، ولا على الله بل تقع على أفعالنا وتصرفاتنا .

وينتهي "ديكارت " من عرض مسألة منشأ الخطأ في الأفعال الإنسانية ، وهي موضوع التأمل الرابع ليبعث في موضوع ماهية الأشياء المادية ، ووجود الله ، وهي مبحث التأمل الخامس فيترسم في هذا التأمل الخطوات التي مر بها وصولاً إلى فلسفته وهي ثلاث خطوات:

الأولى : هي السير إلى معرفة الذات الإنسانية .

والثانية : هي الانتقال من معرفة الذات إلى معرفة الله .

والثالثة : الوصول من معرفة الله إلى معرفة العالم .

والحق أن "ديكارت " يريد أن يجعل من معرفة الله في هذا التأمل وسيلة أولى إلى معرفة العالم ، (الذي مثلته وترجمت عنه مجموعة أفكار في أذهاننا) ، بذلك فانه يحاول دراسة هذه الأفكار مبينا قيمتها ومقدار ثقتنا فيها . لكننا من جهة أخرى سنجد أن جميع الأفكار الصحيحة أو التي لا يداخلها شك تعتمد أساساً على الفكرة الأصلية ، المتمثلة في وجود الله ، لذلك فان " ديكارت "

أو واد فى العالم غير أنه يعود ويقرر : انه حيث لا يستطيع أن يتمور الله إلا موجودا ، يستلزم ذلك أن الوجود لا ينفصل عنه وبالتالي يتقرر أن الله موجود.

(هـ) افتراض تعسفى :

بعد هذه المرحلة التى قطعها الفيلسوف فى اثبات وجود الله وكمالاته ، يعود ويقرر: أن افتراض موجود مالك لجميع الكمالات افتراض تعسفى، لذلك فإن كل ما ينجم عن هذا الافتراض يمكن أن يكون موضع شك، ويذكر مثالا آخر فى هذا الصدد وفيه يفترض : أن جميع الأشكال الرباعية يمكن أن ترسم فى الدائرة فيجب أن نقرر تبعا لذلك أن (المعين) وهو شكل هندسى ذو أربعة أضلاع ، يمكن أن يرسم فيها، ولكن لما كان الافتراض فاسدا فالنتيجة فاسدة تبعا لذلك.

أما الاجابة على ذلك فتتلخص فى أنه يوجد بين هاتين الحالتين فرق وهو استحالة تصور وجود الله ، بدون أن تنسب إليه جميع الكمالات ، ومن ثم يكون هذا الافتراض ضروريا وليس تعسفيا كما افترض الفيلسوف ذلك ، فى الوقت الذى لا يكون هناك ثمة ضرورة ، تلزم فكرنا بأن يفترض أن جميع الأشكال الرباعية ، يمكن أن ترسم فى الدائرة ، ولكن الانسان حين يتروى قليلا ، ويمعن فكره فسوف يتبين له خطأ هذا الافتراض ، ولذلك يدعو "ديكارت " للتمييز الحاسم بين الافتراضات الفاسدة أو الخاطئة ، وبين الأفكار الصحيحة المتميزة بالثبات واليقين والوضوح التى هى صور لطبائع

يخص طبيعة هذه الأشياء في الواقع ، ثم يحاول الفيلسوف تطبيق هذا المبدأ على فكرة وجود الله من حيث كان وجوده ، متضمنا في فكرة الله ذاتها .

وهكذا فكما أن الفيلسوف يتصور فكرة أى شكل هندسى بكل ما تتصف به من صفات وخصائص ، فكذلك فكرة الوجود الخالد لله تخص طبيعته الازلية ، ويستطيع الفيلسوف بذلك أن يعرف وجود الله معرفة لا تقل وضوحا عن معرفة كل ما يمكنه اثباته عن شكل بعينه ، يخص طبيعة ذلك الشكل ، وهنا يثبت الفيلسوف وجود الله ببرهان يعادل في يقينه ووضوحه ، يقين الحقائق الرياضية .

أما القسم الثانى من هذا التأمل فان "ديكارت" يبرز فيه مغالطة مؤداها : أنه في جميع الأشياء الموجودة في العالم ، نجد أن الماهية يمكن أن تنفصل عن الوجود ، وتبعا لذلك فقد ننساق إلى الاعتقاد بأن وجود الله ، يمكن كذلك أن ينفصل عن ماهيته . بيد أنه يجيب على هذه المغالطة فيقرر : أن وجود الله منطوق على ماهيته ذاتها حيث انها تتضمن جميع الكمالات وحيث أن الوجود أحد هذه الكمالات ، فالوجود في هذه الحالة يمكن أن يكون منفصلا عن الماهية ، كما أن فكرة الوادى لا يمكن أن تنفصل من فكرة الجبل غير أن امكان تصور جبل بدون واد لا يستتبع وجود أى جبل فى العالم ، ومن جهة أخرى فانه لا يمكن تصور الله بدون الوجود . لأنه موجود .

لكن هذا الاعتراض ينطوى على مغالطة مؤداها أن الفيلسوف من حيث كونه لا يستطيع تصور وجود الجبل بدون الوادى ، فيلزم عن ذلك عدم انفصال الجبل والوادى ، ولا يعنى ذلك ضرورة وجود جبل

قتل الانسان لرغباته، وتهذيبه لدوافعه، واستبعاده للمعسارف الحسية، من العوامل التي تمكنه من ادراك حقيقة وجود الله. تلك الحقيقة الحدسية، التي تيسر معرفتها في حال التسامي فوق مستوى الغريزة والحس.

بعد أن مرض "ديكارت" للقسم الأول من هذا التأمل (الخامس) الذي فسر فيه : كيف أن كل صفة متضمنة في معنى شيء تصدق على ذلك الشيء . وبعد أن بين في القسم الثاني : أن وجود الله منطوق على ما هيته ذاتها، التي تتضمن سائر الكمالات يستهل القسم الثالث بالبحث عن اليقين، الذي يقتضي يقين وجود الله، وهذا يعني أن وجوده ليس يقينياً فحسب بل ينبغي التأكيد على أن كل يقين إنما يعتمد كلية عليه.

ومرجع ذلك أن كل فكرة يقينية ترد إلى عقل الانسان، لا يستطيع أن يمنع نفسه من الشك فيها، غير أن معرفته بوجوده الله الحق، مصدر اليقين، تحول دون تسرب هذا الشك إلى فكره، ولذلك تصبح الفكرة معصومة من شبهة الشك، متميزة بالوضوح والصواب وهكذا يتبين لنا : أن حقيقة كل علم ويقينه، إنما يتوقفان على معرفة الله، كما يستمدان وضوحهما وتميزهما بمقدار هذه المعرفة الالهية، (وهذا ما سوف يتبين فيما بعد) .

وقد عبر الفيلسوف عن مقدار الوضوح واليقين المعرفي السدي يعتمد على معرفة الله الحق، ويستند إلى حقيقة وجوده . بقوله : " وإذن فقد وضح لي كل الوضوح أن يقين كل علم وحقيقته، إنما يعتمدان على معرفتنا لالله الحق، بحيث يصح لي أن أقول أني

شأبة وحقية؁ وتعد فكرة وجود الله أحد هذه الأفكار وذلك
للاعتبارات الآتية :-

أولاً: أن الإنسان لا يستطيع تصور شيء يكون الوجود من ماهيته
سوى الله .

ثانياً: أنه ليس في إمكان الإنسان أن يتصور آلهة عديدة
يشبهونه .

ثالثاً: أنه إذا تقرر للإنسان وجود الله تبين له بوضوح أن من
الضروري أن يكون هذا الوجود أزلياً أبدياً .

رابعاً: أن في الله أشياء كثيرة أخرى لا يستطيع الإنسان أن يحدث
فيها تغييراً .

وصلة القول أن كل ما يستطيع الإنسان تصوّره تصور واضحاً
متميزاً هو حق؁ ولما كانت فكرة وجود الله من أكثر الأفكار وضوحاً
وجلاءً؁ كما أنه لا يمكن أن يوجد ما هو أكثر يقيناً من وجود الله
فهو سبحانه موجود .

وعلى الرغم من أن هذه الحقيقة تقتضي ما يزيد من الانتباه؁
والتركيز الذهني؁ كي نتوصل إلى معرفتها . وعلى الرغم من وجود
حقائق واضحة جليلة؁ أمام ذهن الإنسان؁ وأخرى لا تهتدى إليها
إلا بعد طول تفكير وبامعان نظر؁ إلا أن هذه الحقيقة الأخيرة لا تقل
يقيناً أو وضوحاً؁ عن غيرها من الحقائق؁ التي تعرف مباشرة؁
كالحقائق الرياضية على سبيل المثال .

ويرى "ديكارت" أن معرفة وجود الله؁ تتمثل في ذهن
الإنسان بمقدار ما يكون عليه من صفاء سريرة ونقاء ضمير؁ وأن

علتها ، لكن الانتقال من العلة إلى ما يمكن أن تحدثه مسن معلولات لا يعد استدلالا حاسما وقويا إذ ان وجود المعلول ، يثبت وجود العلة ، بينما وجود العلة ، لا يثبت الوجود الواقعي لجميع المعلولات ، التي كان من الممكن أن تحدثها . وبمعنى آخر هل تستلزم معرفتي بوجود إله خالق وقادر على خلق عالم خارجي التسليم بأن هذا العالم المحسوس قد خلقه الله في الحقيقة ؟

فاذا كان الجواب بالإيجاب ، فان ذلك يستلزم أن كل ما نستطيع تصوره في حيز الامكان " أى ممكنا " بوجود العلة إنما قد تحقق إذ انه سوف يتحقق فيما بعد (وهذا هو رأى الذى ذهب إليه " سبينوزا " ، حيث قرر : أن جميع المخلوقات قد ارتفعت إلى مرتبة الوجود بالضرورة وعلى التعاقب) .

أما إذا كان جوابنا بالسلب ، أى بافتراض أن الممكن ليس دليلا على الوجود بالفعل : فلا يلزم ذلك أن يكون الإله خالقا من حيث انى أملك فكرة عنه ، ولا يعنى ذلك أن يكون خالقا بالفعل لكن التجربة وحدها ، هى التى تستطيع أن تفصل فى هذا الأمر .

وبعد أن عرضنا لمسألة العقل وأحكامه فى الفلسفة الديكارتية يبرز أمامنا سؤال هام . وهو هل يمكن الرجوع إلى مسألة التجربة ، بوصفها أمرا ممكنا فى مذهب فيلسوف يفتح كل ما هو غير وثيق الصلة بالمعرفة العقلية موضع شك ولبس ؟

إن هذا الأمر يمكن أن يحدث ، وذلك ما يطلق عليه الفيلسوف باسم الصدق الإلهي *Veracité Divine* فيسأل هل العالم الخارجى موجود ؟ فتكون اجابتنا التقريبية نعم انه موجود

قبل أن أعرف الله ، ما كان بوسعى أن أعرف شيئا آخر معرفة كاملة،والآن وقد عرفته سبحانه فقد تيسر لى السبيل إلى اكتساب معرفة كاملة لأشياء كثيرة ولا تقتصر هذه المعرفة على الأمور المتعلقة بالله ، والأمور العقلية الأخرى ، بل تتناول أيضا الأمور المختصة بالطبيعة الجسمية من حيث كونها تصلح موضوعا لبراهين أصحاب الهندسة الذين لايعنيهم البحث فى وجودها " (١)

بعد أن مرض "ديكارت" " التأمل الخامس" مبينا فيه ماهية الأشياء المادية ووجود الله ، ومدى توقف المعرفة الواضحة المتميزة على هذا الوجود الحقيقى،الذى يعد منبعا للبداهة واليقين- نجده يتناول فى التأمل السادس ، موضوع وجود الأشياء المادية،محاو لا التمييز بين نفس الانسان وبين بدنه ، فيعرض للبحث عن وجود الأشياء المادية،ويتصوره ممكنا باعتباره موضوعا لعلم الهندسة . كما أن وجود العالم المادى ممكن أيضا ،لان الانسان لا يستطيع تصور جسده متميزا عنه ، وأن الله قادر على خلق كل ما يستطيع الانسان تصوره على حده . وقد أبانت فلسفة "مالبرانش" بوضوح عن هذا الموقف فصرت بأن كل ما يمكن تصوره على حدة فهو موجود على حدة ، فكان موقفه ذلك أساسا لما ظهر فى فلسفته من شئائية بين كل ما هو جسمانى من جهة،وما هو نفسانى من جهة أخرى .

يتساءل "ديكارت" فى بداية هذا التأمل عن وجود العلة ، وما يستتبعها من جود المعلول ، فيذهب إلى أنه لا معوية فى الانتقال من وجود النفس ،التى هى معلولة إلى وجود الله الذى هو

ثم يعود "ديكارت" ليتساءل مرة ثانية : هل هذه الأشياء موجودة وجودا واقعا ؟

فيجيب بأن خيالننا ربما قد منحنا فرصة على تصور الامتداد أو تخيله ، مما يعطى دليلا محتملا على وجود الأشياء المادية نفس العالم من حيث ان التخيل يعد أمرا متميزا عن أمور التعقل المحض ويمثل على ذلك : بتخيلنا أو تصورنا لشكل هندسي كالمثلث مثلا الذى لا يقتصر تصور أو تخيله على كونه شكلا مؤلفا من ثلاثة أضلاع فحسب بل يزيد على ذلك الرؤية الحاضرة والماثلة أمام أبصارنا بقوة الذهن. لذلك فان الانسان يحتاج الى بذل مجهود فى حالة التخيل أكبر مما يحتاج إليه فى حالة التعقل.

وبالإضافة إلى ذلك فان قوة التخيل أو ملكة "التخيل" ليست ضرورية لماهية الانسان ، من حيث كونها مغايرة لقوة التصور، ولو لم تكن لدى الانسان قدرة على التخيل، لما تغير شيء ألبتة فيه ، ولظل على ما هو عليه بوصفه شيئا مفكرا .

لذلك ونظرا لتمييز التخيل عن التعقل المحض وتطلبه لمجهود خاص لا يبذل فى حالة التعقل ، وأيضا لكونه ليس ضروريا لماهية الانسان . فمواء وجد أم لم يوجد ، فالانسان شيء مفكر لان التخيل يحتلزم وجود شيء متميز عن الذهن ، إذ ان الثانى فى حالة تعقله إنما ينظر نحو ذاته ، وما تحوى عليه من أفكار وتصورات كالأفكار الهندسية والرياضية على سبيل المثال . ويحدث العكس عندما يتخيل الذهن ، فهو ينطلق موب العودة الحسية التى تطابق ما كونه من فكرة عنها كان قد تلقاها عن طريق الحواس منذ البدايات .

باعتبار وجود وقائع طبيعية تدل على الاعتقاد بوجوده، فإذا كان الأمر كذلك فبأى معيار نتمكن من معرفة نصيب الخطأ الانساني؟ ونصيب الصدق الالهي من جهة أخرى ؟

يحاول الفيلسوف الخروج من هذا المشكل بافتراض أمور ثلاثة

هي :

أولاً : إذا كان وجود العالم ممكناً .

ثانياً : إذا كان هذا الوجود محتملاً .

ثالثاً : إذا كان هذا الوجود يتأيد أو يتناقض بالوقائع .

وهذا هو الطريق الذي تبناه الفيلسوف ثم قام بتقسيم التأمل إلى ثلاثة أقسام رئيسية : يبحث القسم الأول منها في الأدلة على وجود الأشياء المادية . أما يبحث القسم الثاني فينصب على البحث في طبيعة هذه الأشياء ، بينما يختص القسم الثالث بتبرئة الطبيعة من تهمة ما نفع فيه من خطأ في الأمور النافعة أو الضارة وسوف نفصل كل قسم فيما يأتي :-

القسم الأول : البحث في الأدلة على وجود الأشياء المادية :

يفهم هذا القسم عدداً من التساؤلات يبحث أولها عما إذا كانت الأشياء المادية موجودة أم لا ؟

يجيب الفيلسوف على هذا التساؤل بأنها ممكنة الوجود على اعتبار انها معتدة (أى تمثل موضوعاً للهندسة) ويترتب على ذلك أنها متصورة بوضوح وتميز كامل . والله وحده هو القادر على خلق هذه الصور المتميزة الواضحة في ذهنى ، التى لا تنطوى على أى لبس أو غموض أو تناقض .

معرفة ، وذلك بامعان النظر فى جميع هذه الاحكام ، التى كان قد عرفها فى ذاته ، قبل أن يبدأ فى التفكير بامعان بزمان طويل .

أما الأمر الثانى : فهو اضطرابه إلى الشك فى هذا كله

بعد أن تبين مدى الخطأ الذى توقعه فيه الحواس ، وكيف أنها توهمه بأشياء لا وجود لها فى الواقع أصلا ، كما أنه قد انتهى من أحلام النوم ، إلى ادراك أن أمور اليقظة ربما كانت أيضا أحلاما ، فلمسا افترض أنه يجهل خالق وجوده استطاع أن يعتقد بأن الطبيعة قد خلقتة على فطرة لا تخطئ حتى فى أكثر الأشياء وضوحا وبداهة . غير أن الميل الطبيعى الذى كان يدفعه إلى الشك فى الحواس قد جعله يتصور فساد هذا الميل ، بالنظر إلى أن الطبيعة تدفعه فى بعض الأحيان إلى أشياء يصرفه العقل عنها ، بالإضافة إلى أن التفكير الحسية فى ذاتها ، لاتعتمد فى نهاية الأمر على إرادته وإن كانت تكمن فى نفسه قوة قد تحدثها ، وإن لم يكن يتعرف عليها بعد .

أما الأمر الثالث : الذى يبحث عنه الفيلسوف ، فيبدأ من

مرحلة معرفته لذاته ، ولخالقه بوصفه علّة وجوده وكمالاته التى تنقصه ، وهو يقرر : بأنه ما دامت جميع الأشياء التى تصورهما فى وضوح وتميز ، يمكن أن يكون مصدرها الله . وعلى النحو الذى يراها به ، فيكفى أن يعرف بسهولة ويسر ، تصور شيء بدون شيء آخر ، حتى يتأكد من أن الشئيين متغايران فى الواقع (الحقيقة) إذا هما يمكن أن يكونا موجودين كل على حده ، ذلك لقدرة الله الواسعة ثم إن لديه فكرة واضحة عن نفسه بوصفه شيئا مفكرا لاممتدا ، كما أن لديه فكرة واضحة كل الوضوح عن الجسم بوصفه شيئا متمسدا ،

لذلك يبدو للفيلسوف أن ملكة التخيل التى تكمن فى العقل الانسانى، إنما تعنى الالتفات إلى القوة العارفة، إلى شىء حاضر، وعلى صلة وثيقة بالجسم وينتج عن ذلك أن الجسد موجود.

ولما كان هذا التفسير احتماليا فى تصور "ديكارت" فقد ترك مسألة "التخيل" جانبا وبدأ ينظر فى مسألة الحس لعله يجد فيها شيئا يستدل به على وجود الأجسام فبرزت أمامه ثلاثة أمور هامة حاول أن يتيبن معالمها هى :

أولاً: الأشياء التى اعتقد فى صحتها من قبل وكان قد استمدّها من الحواس، وعلى أى اعتبار رسخ هذا الاعتقاد لديه ؟
ثانياً: الأسباب التى دفعته إلى الشك فيها.

ثالثاً: ما يجب عليه والحال كذلك أن يعتقد فى هذا الأمر .
فيما يتعلق بالأمر الأول ، وهو بشأن الأشياء التى سلم بصحتها وكان قد تلقاها عن طريق الحواس ، فمصدرها هو (جسده) الذى يتواجد بين كثير من الأجسام الغريبة، التى تؤثر عليه (أى تنفعه أو تضره) ، وقد لاحظ الفيلسوف أن لهذه الاجسام الغريبة صفات : كالصلابة والحرارة واللون مضافا إلى ذلك امتدادها وشكلها وحركتها.

أما المبرر الذى دفع به إلى الاعتقاد فيها، فهو ورود أفكار هذه الأشياء الحسية على ذهنه، بدون رغبة منه ، لذلك فقد كان يظنها ناتجة عن علل أخرى، وحيث انه لم يكن لديه أية معلومات مسبقة عن هذه العلل ، فقد حكم عليها بأنها تشبه الأفكار التى كانت لديه عنها، كما كان قد تصور انه قد تعلمها من الطبيعة

والموت تقتضي الرجوع إلى الطبيعة التي لابس فيها ولا نفوس، حيث
أنها مستوحاة من قبل الله مصدر كل حق وشبات فماذا تعلمنا
الطبيعة ؟

يذهب الفيلسوف إلى أن الطبيعة قد علمته عدة أمور هي:
أولاً: تعلم من الطبيعة أن له بدنًا وأنه متحد به اتحادًا كاملاً
يجعله وإياه شيئاً واحداً، وليس كالتوتى فى الطبيعة ، كما يعبر
من ذلك فى تأمله ، وهذا يعنى أن أى جرح يدمى جسده لا يدركه
عن طريق العقل فحسب، بل على نحو ما يفعل التوتى عندما يدرك عيباً
فى سفينته ، فيشعر بالألم هذا الجرح وينتبه إليه ، وتعنى لحظة الألم
هنا أن الصلة وثيقة بين النفس والجسد ، بحيث إذا ألم بالجسد ألم
تعرفت النفس بدورها للألم والعذاب ، وهنا يبرز الرباط الوثيق
والأزلى بين نفس الإنسان وجسده .

ثانياً : كذلك تعلم الفيلسوف من الطبيعة أن هنالك مجموعة
من الأجساد تحيط بجسده ، وتسبب له ادراكات مختلفة وانها
متمايزة عن بعضها البعض وأن جسده يستقبل منها ملذاته وآلامه
باعتبار ما تسببه له من لذة أو ألم .

أ - أمور منسوبة خطأ إلى الطبيعة :

وهكذا نرى انه بقدر ما تعلم "ديكارت" من الطبيعة، فقد
نسب إليها عدة أمور خطأ ومثال ذلك : ما عرف أن فى الجسم
الساخن شيئاً يشبه الحرارة ، التى فى الإنسان ويصح الفيلسوف
هذا الخطأ بالاعتقاد بوجود شيء فى النار يشير فيه الشعور بالحرارة

لامفكرا، ولذلك تعتبر الأنا المفكرة والجسد الممتد شيئين متميزين تمام التميز، حيث يمكن تصور أحدهما بمعزل عن تصور الآخر. فيذهب "ديكارت" إلى أنه يمتلك قوى حاسة منفصلة بذاتها بيد أنها تتطلب قوة فاعلة للقيام بمهمتها، كي تبعث فيها أفكار الأشياء الحسية، ولكن باعتباره شيئا مفكرا - لا يمكن أن توجد فيه هذه القوة الفاعلة، التي لا تقتضى الفكر، ولا الوعى - لذلك فهي خارجة عنه، وهى لذلك يمكن أن تكون أحد أمرين: إما جسما يتضمن على جهة الصورة، ما هو موجود على جهة الموضوع، من أفكارنا عن الأشياء الحسية. وإما أن يكون شيئا مؤلها حاصلا على "جهة الشرف" على كل ما هو موجود على جهة الموضوع. فى هذه الأفكار .

ويخلص "ديكارت" إلى أن الله الخالق لوجوده، قد ألهمه اعتقادا راسخا فى صدور هذه الأفكار عن الأشياء الجسمانية لذلك فإن هذه الأشياء موجودة فى الواقع .

القسم الثانى : البحث فى طبيعة الأشياء المادية :

يتساءل "ديكارت" فى هذا البحث عن طبيعة الأشياء المادية؟ فيقر مبدأ خداع الحواس، إذ ربما لا تكون الأشياء التى ندركها عن طريقها على ما هى عليه فى الواقع، وذلك لما يشوب معرفتها من غموض واضطرابه وحيث أن هذا الأمر يختلف بالنسبة للتصورات عن الأشياء المادية، من حيث كونها موضوعا للرياضيات البحتة أو الخالصة فهى موجودة فيها حقيقة، بيد أن معرفة الأشياء الجزئية كحجم الشمس البادى أمام النظر، والأشياء الغامضة كالفضوء

أولاً : إن النفس غير منقسمة ، بينما الجسد مركب من أجزاء
ثانياً : إن النفس لا تتأثر بصورة مباشرة إلا بما يحدث فى المخ .
ثالثاً : إن حركة معينة من حركات المخ يحدث تبعاً لها شعور معين
فى غالب الأحيان .

رابعاً : إن الشعور الناتج هو شعور نافع لحفظ الجسد ، ولا سبيل إلى
البحث عما هو خير منه .

وعلى هذه الصورة نجد أن مريض جفاف الحلقوم ، يولد بتأثيره
على المخ الرغبة فى تناول الماء ، وهذه رغبة خيرة بالنسبة للجسد ،
ذلك لأن الجفاف يأتى غالباً من أن الشرب يكون فى تلك اللحظة
ضرورياً للبدن . أما فى حالة ما إذا كان منشأ هذا الجفاف علّة
أخرى كالاستسقاء مثلاً ، فإنه يولد أيضاً الرغبة فى الشرب وهى الرغبة
التي ربما كانت لها آثار سيئة فى تلك الحالة على البدن ، إلا أن
شرها يعد شراً عريضاً ، ومحصلة ضرورية لقانون غايته تحقيق مصلحة
البدن ، وهذا يطلعنا على الدور الخطير الذى تلعبه الحواس فى التوجيه
إلى الصواب ، والتحذير من الخطأ كما أنه بإمكاننا أن نجعل من
بعض حواسنا رقيباً على الحواس الأخرى ، ونستطيع التحكم فيها عن
طريق الذاكرة ، فلا يحق لنا أن نخشى الخطأ فيما تغمضه علينا حواسنا
فى كل يوم . كما نستطيع أن نفرق بين ما نراه فى أثناء النوم
وبين ما نراه فى خلال اليقظة من أحداث ، بمعنى أن نفرق بين
الأحلام واليقظة .

لذلك فمسألة التحكم فى الحواس ، التى تأتى عن طريق
اتفاهام بعضها البعض ، واتفاقها كذلك مع الذاكرة والادراك من

ويبرر خطأه هذا بعدم اتباعه للطبيعة ومحاولة افسادها على غير
وعى أو فهم منه ، إذ انه لا غاية للمدركات سوى تعليم الانسان بما
هو نافع ، وما هو ضار ، وهى واضحة وجليّة فى هذا غير أنسه
يستخدمها بوصفها قواعد تعيينه على معرفة ماهية الأجسام .

القسم الثالث : تبرئة الطبيعة من تهمة خطئنا فيما يتعلق بالأمور النافعة ، أو الضارة :

بعد أن عرض " ديكارت " للقسمين الاولين من التأمل السادس
والمترقبين بالادلة على وجود الأشياء المادية ، وطبيعتهما . يبدأ
بحثه فى القسم الثالث منه وهو المترقب بتبرئة الطبيعة من تهمة
الخطأ فى الأمور النافعة أو الضارة .

يبين الفيلسوف انه على افتراض فهمنا الغرض الطبيعى
لمدركاتنا ، الا أننا قد ننساق إلى اتهام الطبيعة بأنها المتسببة
فى خطئنا حتى فى الأشياء التى يجب أن نتجنب أو غيرها من الأشياء
التي نطلب . ويقدم لنا "ديكارت" مثالا على ذلك : بالطبيعة التى
تدعو الانسان لتناول اللحم ، لا لتناول السم الذى نجهله والامر
غير مستغرب بالنسبة لجهل الطبيعة بأشياء كثيرة ولكننا نخطئ
فى الأشياء التى توجهنا لها الطبيعة بطريقة مباشرة ، ويقدم لنا
"ديكارت" مثالا على ذلك بالمريض المصاب بمرض الاستسقاء ، الذى
تشعره الطبيعة بالرغبة فى شرب الماء مع أنه ضار بالنسبة لصحته
فاذا قيل : ان طبيعة مريض ما قد فسدت فاننا نجيب على ذلك
بالقول : بأنه وان كانت طبيعته تنطوى على فساد أو عيب إلا انه
يمكن اجمال الاجابات على هذه التساؤلات فى الأمور التالية :

الفصل السادس

الميتافيزيقا الديكارتية

- (١) تصور "ديكارت" للميتافيزيقا
- (٢) ميتافيزيقا "ديكارت" أو مراحل اليقين الثلاث
- (٣) من دائرة الشك إلى ثبات اليقين
- (٤) محاولة الخروج من الدوبيتو
- (أ) اليقين الأول وجود النفس
- (ب) اليقين الثانى وجود الله
- (ج) اليقين الثالث وجود العالم
- (١) تصور الافكار بين "ديكارت" و"لوك" و"باركلى"
- (٢) نقد "باركلى" للكيفيات الثانوية عند "ديكارت"
- و "لوك" ، وظهور المذهب اللامادى .
- (أ) تصور "ديكارت" و "لوك" للعالم المادى
- (ب) موقف "باركلى" من المعرفة بين تصويرة
- "ديكارت"، وتجريبية "لوك" .
- (ج) المذهب اللامادى عند "باركلى"، وأثر الفكر
- الديكارتي .

جهة أخرى، تمكننا من معرفة الوجود بصورة يقينية كما أنه لا سبيل
إلى الخطأ في ادراك هذا الوجود ، فينتج عن هذا أن الله ليس مضلًا.
وهكذا يختتم "ديكارت" التأمل الأخير من تأملاته الميتافيزيقية
التي تعد من أروع ما كتب في الفلسفة، وفي وجود النفس والعالم
وفي البرهنة على وجود الله .

. . .

(١) تصور "ديكارت" للميتافيزيقا :

ذهب " ديكارت " الى أن الفلسفة شجرة جذورها الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) وجذعها الفيزيقا (الطبيعة) . وهي تحمل فروعا ثلاثة هي : الميكانيكا والطب ، والاخلاق .

والفلسفة هي الفرع الذى ينصب على دراسة الموجود من حيث هو موجود ، أى التى تهتم بدراسة أصل الانسان وحياته ومصيره . أما الطبيعة فهى ما تكشف عنه التجارب من موجودات فى العالم الطبيعى سواء فى السماء ، أم على وجه الأرض ، وتشمل علوم الفلك والطبيعة (علم الطبيعة) وعلم الكيمياء ، وعلم الحياة ، وعلم النفس الفسيولوجى .

والميكانيكا هي ذلك الفرع الذى يشمله فن صناعة أو بناء الآلات . والطب هو الفن الذى يهدف إلى معرفة طرق ووسائل علاج الجسم البشرى . أما الاخلاق فهى الفن الذى ينظم السلوك الانسانى ، ويحاول تهذيب النفس والسمو بها وتزويدها بالثقافة والحكمة .

وطبقا لهذا التصور الديكارتي تعد الميتافيزيقا والفيزيقا نظريتين ، بينما تؤدي الميكانيكا والطب والاخلاق إلى نتائج عملية حقيقية ، لذلك يرى "ديكارت" أن أهم أجزاء الشجرة المثمرة ، هى ما تحمل من ثمار فى فروعها . ومن هنا تصبح الفلسفة (الميتافيزيقا النظرية) ليست على نفس مستوى الأهمية التى لدى فروع الميكانيكا والطب والاخلاق ، من حيث أنهم يؤدون إلى نتائج عملية ، تخص قواعد السلوك الانسانى ، وتساعد الانسان على التكيف الاجتماعى السليم ، كما

المبادئ التى تقوم عليها فلسفة أولى لاحتتمل الشك محاسولا أن يستنتج منها جميع الحقائق الطبيعية ، التى لاحتتمل الجدل ، ثم يستخرج منها التطبيقات العملية ، التى يستفاد منها فى مجال الصناعة والصحة الجسمية والنفسية للإنسان .

ويذهب " ديكارت " إلى أن منهجه فى هذا المجال العملى لم يتراءى لاحد من قبله لأن بعض الفلاسفة قد قالوا : بقضايا غير صادقة بتسرعهم فى الحكم عليها ، كما ذهب البعض الآخر إلى التسليم بالآراء الشائعة والمتوارثة دون نقد أو تمحيص ، وهى آراء باطلة وغير يقينية وينبغى إعادة النظر إليها .

ولما رأى " ديكارت " ما شاع فى عصره من اختلاف فى الآراء ، بين العلماء والفلاسفة وأصحاب اللاهوت وبعد أن تبين أن هذه الاختلافات ناشئة عن تخطيط ولبلة فى أبحاثهم ونظرياتهم المختلفة وأنهم يسيرون بدون خطة موضوعة ، أو منهج محدد فقد أحس إحساسا قويا بالحاجة الملحة إلى أدوات الفلسفة الواعية ، أو التفلسف الصحيح . وأول هذا الطريق يكون فى الشعور بضرورة المنهج ، أى محاولة إيجاده وتطبيقه على كل من مجالى النظر والعمل ، لهذا جعل الفيلسوف من التفكير المنهجى ضرورة للتقدم فى مجالى الفلسفة والطبيعة على السواء . وذكر فى " مبادئ الفلسفة " أن الميتافيزيقا هى أول أقسام الفلسفة وتشتمل على مبادئ المعرفة البشرية ، كما تفسر أهم صفات الله ، والطبيعة الروحانية للنفس .

والميتافيزيقا وفق هذا الفهم الديكارتى تعد مدخلا للفيزيقا وغيرنا من العلوم ، ويندرج الدين كما يفهمه " ديكارت " تحت هذا

تجعلنا سيدا على الطبيعة ومالكا لزماتها وهذا الموقف الذى يتجه إليه "ديكارت" من خلال هذا التصور، إنما يتفق مع ما عبّر عنه "بيكون" (١) فى هذا الصدد المتعلق بمعرفة الطبيعة، إذا أريد امتلاكها وتوجيهها والسيادة عليها، كما يذهب "بيكون" أيضا إلى أن فى إمكان الانسان إذا توصل لتحصيل فكرة كاملة وكافية عن الطبيعة أن يستخرج منها الكثير من التطبيقات العملية، وهذه النتيجة هى التى يهدف إليها "ديكارت" من فلسفته، حيث سعى لاكتشاف

(١) يقول "فرنسيس بيكون" فى الآلة الجديدة **New Organon** "إذا سعى الانسان من أجل تجديد قوة الجنس البشرى عامة وتوسيع سيطرته على الكون فان مثل هذا الطموح إذا كان فى الامكان اطلاق هذا المصطلح عليه انما هو أكثر عظمة ونبلًا..". ويقول أيضا "ان سيطرة الانسان على الأشياء تقوم على الفنون والعلوم فحسب من حيثان السيطرة على الطبيعة لا يمكن أن تكون إلا باطاعتها " وهذا النص من الآلة الجديدة :

" If one were to endeavor to renew and enlarge the power and empire of man kind in general over the universe such ambition (If it may be so termed) is both more sound and more noble... "

the empire of man over things is founded on the art and sciences alone for nature is only to be commanded by obeying her "

Great Books of the western world (University of Chicago 1952) New organon, First book A phorism 129 Volume 30.

ولمزيد من الايضاح يرجع إلى الدكتور حبيب الشارونى - فلسفة فرنسي
بيكون - دار الثقافة الدار البيضاء ١٩٨١.

(ب) البحث عن المبادئ أو فحصها :

تسعى الفلسفة عند "ديكارت" إلى البحث عن المبادئ أو العسل الأولى ومنده لاتطلق لفظة مبدأ أو علة على أى كلمة كانت أنما لابد من توافق شرطين لهذه العلل أو المبادئ حتى يتسنى للإنسان أن يتفلسف بصحة ويقين ، وأول هذين الشرطين يتمثل فى أن تكون هذه المبادئ واضحة وبديهية ولا يمكن الشك فيها حين تأملها والنظر فيها . أما الشرط الثانى : فهو أن تستند اليها معرفة سائر الأشياء . بحيث لاتحدث تلك المعرفة بدونها فى حين أنه يمكن أن تعرف هذه المبادئ بدون الرجوع إلى الأشياء التى تعرف بها وتستند فى معرفتها إليها .

وهكذا يتبين لنا من خلال هذه الشروط أن الفلسفة كما تصورها "ديكارت" فكر يتميز بالوضوح والجلء ويعتمد على منهج الاستنباط الذى يقوم على ربط المعانى ، وهى الحكمة لأنها تسعى دائماً للبحث من الحقيقة عن طريق العلل الأولى ؛ ومن ثم فإنها مصدر نفع عملى ونظرى للإنسان .

التعريف . والدليل على ذلك أن الفلسفة في تصورهِ تبدأ من الفكر
لتثبت لنا في خاتمة العطف وجود الله ووجود العالم المحسوس .

(أ) مبادئ الفلسفة : Principes

يبدأ "ديكارت" فلسفته بشكل عام بتعريف الفلسفة أو الغاية
منها وقد طرح هذا التساؤل في بداية مؤلفه "المبادئ" الذي كان
يسعى فيه لعرض مبادئ فلسفته وتعريف أهدافها ، وعللها
وأقسامها .

غاية الفلسفة عنده هي دراسة الحكمة *Sagesse* التي
هي علم واحد كلي *Universelle* أي تفسير شامل للكون
أو نظام شامل للعالم ، فهي لاتعنى أي معارف جزئية خاصة وإنما
تعنى علم المبادئ العامة أو الحكمة الكلية *Sagesse*
، *Universelle* التي تشتمل على العلم الخاص بالله ، والعلم
المتعلق بالطبيعة، وعلم الإنسان، وأسس هذه العلوم وسندها الأول هو
علمها بوجود الله الذي يضمن كل حقيقة وكل علم .

والفلسفة الديكارتية فلسفة نظرية عملية . لاتغلب طرف من هذه
الثنائية على الآخر كما كان الحال عند المدرسين الذين أبعدوا الفكر
الفلسفي عن مجال ممارسة الحياة العملية ، فالفلسفة الديكارتية
تقترب من الواقع تمارسه ، وتحاول حل مشكلات الإنسان واصلاح احواله
فهى التي ترشده إلى الخير الأسى فيصبح سيذا ومسيطرًا على الطبيعة
وعلى الموجودات الأخرى بجانب ما سوف يحتكى به عقله من سمو وشرف
التأمل الفلسفي .

" الكوجيتو " انطلق "ديكارت" الى الميتافيزيقا الحقبة التي ستتأدى به إلى عدد من النتائج في مقدمتها : الانسان مفكر، وموجود مسن حيث كونه يفكر ، وهذه حقيقة حدسية سرعان ما يدركها الذهن المنتبه .

= النفس والجسد (وكان فيلسوفافارسيا، عمل طبيا كما لعب دورا بارزا في مشكلة التوفيق بين الفلسفة ،والدين وهى المشكلة التي عرفت في تاريخ الفلسفة الاسلامية باسم "الحركة المشائية" وتنطوي فلسفته على مذهب في الوجدانية يحاول فيه المزج بين مبادئ الاسلام وتعاليم افلاطون وأرسطو . وقد حاول ابن سينا اثبات أن وجود جوهر النفس مغاير للبدن " ، وفي سبيل تأكيد هذه الحقيقة فقد ذكر افتراضا أطلق عليه اسم " الرجل الطائر " ، أو "الرجل المعلق فسي الفضاء " - يقول ابن سينا في كتابه "الشفاء" ج ١ ص ٢٨٢ - " يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة ، وخلق كاملا لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى في هواء أو خلاء هويلا يصدمه فيه قوام الهواء صدما ما يحوج الى أن يحس ، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس . ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ، فلا شك في اثباته لذاته موجودا . ولا يثبت مع ذلك طرفا من أعضائه ولا باطنا من أحشائه ، ولا قلبا ، ولا دماغا ، ولا شيئا من الأشياء من خارج بل كان يثبت ذاته ، ولا يثبت لها طولا ، ولا عرضا ولا عمقا ، ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يدا أو عضوا آخر لم يتخيله جزء من ذاته ولا شرطا من ذاته . وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت ، والمقر به غير الذي لم يقربه ؛ فاذن للذات التي أثبت وجودها خاصة على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت . ومن هذا النص يحاول ابن سينا اثبات تمايز ذاته عن جسده ، وأنها ثابتة ، مؤكدة ، ومستمرة في الوجود مهما =

(٢) ميتافيزيقا "ديكارت" أو مراحل اليقين الثلاث :

رأينا في الفصول السابقة كيف اصطنع "ديكارت" منهج الشك لكي يهمل إلى اليقين الذي يمكنه من إقامة دعائم العلم، فبدأ بالشك في المعارضات الحسية ، وفي المعارف ، والمبادئ الموروثة بفرض إعادة النظر فيها ، ومحاولة تصحيحها ، وبناءها من جديد .

— وقد عرفنا من قبل — أن هذا الشك لا يشبه الشك عند الشاكين ، الذي ينتهي إلى الريبة المطلقة ، واليأس الكامل ، انه نوع آخر تشيع فيه روح البيئة ، ويسعى بهدف بلوغ اليقين . لقد أراد "ديكارت" أن يعلق أحكامه من خلال هذا المنهج ريثما يطمئن إلى سلامتها ، وبدايتها ، فهو نوع من الشك التمهجي ، المؤقت ، الهادف . وينسحب تيار الشك البناء على جميع المعارف والمعتقدات وعلى سائر الموضوعات المسبقة ، بل على العقل ذاته الذي " ربما كان هناك شيطان شديد البأس يضل الفيلسوف عن بلوغ الحق ، فيصوره باطلا " — على حد قوله — ولكن تبقى النفس أو الذات في منأى من هذا التيار ، وهكذا يظل الفكر ثابتا قائما مهما شك ، ومهما أخطأ ، لأن الفيلسوف إذا شك في أنه يفكر فلا يستطيع انكار مفكرا حين يشك ، وحتى في حالة الخطأ ، فإن الانسان انما يكون في حالة تفكير أيضا .

من هذا المنطلق " أنا أفكر فأنا اذن موجود " (١) ... أو

(١) جدر بالذكر أن "ابن سينا" Avicenna (٩٨٠-١٠٣٧) الفيلسوف المسلم قد سبق "ديكارت" إلى التمييز بين جوهرى =

فعرفت من ذلك اننى جوهر كل ماهية أو طبيعته أن يفكر.."(١)

(٢) من دائرة الشك إلى ثبات اليقين :

ویدفعنا هذا الموضوع " الكوجيتو " واثبات وجود الذات إلى البحث فى مسألة " الوجود الفكرى " و"الوجود المادى" فالفيلسوف يحاول فى هذا الموضوع أن يثبت وجوده مفكرا أى وجود الفکر وليس وجود الجسد ، بل لعل عبارته هذه قد انطوت على فصل قاطع بين وجود النفس ووجود الجسد، ودليل ذلك أنه بعد أن اثبت وجود نفسه استطاع أن يتصور أنه لا جسد له على الإطلاق ، بل وأكثر من ذلك تصور أنه ليس فى مكان ، وليس فى عالم أيضا ، ورغم هذا التصور الذى ذهب إليه فقد أثبت أنه موجود لكونه يفكر .
ومن هنا تكون الانية ، أو الذات المفكرة موجودة ، مع افتراض عدم وجود الجسد .

وعلى هذا النحو نجد أن "ديكارت" يطرق باب المثالية فيرى أن العالم الخارجى أو عالم الموجودات المحسوسة فى الواقع - التى نعتقد أننا ندركها مباشرة وكما هى فى ذاتها - ليس أكثر من عالم زائف ، لأن العالم الحقيقى هو العالم " المثالى " الذى يتمثل فى أذهاننا وليس خارجها .

= وسأعطل حواسي كلها ، بل سأمحو من خيالى صور الأشياء جميعا .. ولكنى لا أستطيع أن اتجرد من الفكر ، أو انقطع عن ادراك أنيتى.. " التأملات ص ١٠١ .

(١) ديكارت : التأملات ، عثمان أمين الطبعة الخامسة ١٩٦٥ ،

والحق أن عبارة " الكوجيتو " قد يفهم من خلالها وجود شيء من الاستدلال على اعتبار أن الانسان يستطيع عن طريق الفكر أن يستدل على الوجود والعكس صحيح، بيد أن هذه القضية ، أو العبارة إنما تنبثق بدون مقدمات وبدون تمهيدات بمعنى أن الذى يفكر موجود لاشك فى ذلك ، فالانسان فى حالة التفكير يكون فى حالة الوجود، ومن ثم يصبح موجودا لأنه يفكر ، انها لحظة اكتشاف الانسان لوجوده ، لحظة التفكير ، لحظة حدسية سريعة لا سابق لها ، ولا مقدمات يقول "ديكارت" : " ان كونسى أروى الفكر شاكاً فى حقيقة الأشياء الاخرى يقتضى اقتضاء جليلاً يقينياً أنى موجود، فى حين أننى لو وقفت عن التفكير وكان سائر ما كنت تصورته حقاً، لما ساغ لى أن أعتقد أننى موجود

= حدث بالنسبة للجسد وان ادراكه لهذه الذات لا يحتاج إلى جسد فنحن ندرك النفس ادراكاً واضحاً، وضرورياً بدون حاجة إلى جسد .

يقول ابن سينا فى " الاشارات والتنبيهات " أيضاً .. ولو قد توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع ، والهيئة ، بحيث لا تبصر أجزائها ، ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هى منفردة ، ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق ، وجدتتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن شئوت انيتها " .

ومن تحليل هذا النص لابن سينا : نجد أن ديكارت قد نحا نحوه فى هذا التمييز الحاسم فى " التأملات " حين ذهب يؤكد وجود الذات فى قوله : " الآن سأغمض عيني وسأصم أذني =

(٤) محاولة الخروج من الروبيتو :

بعد أن أثبت "ديكارت" وجود الجوهر الذى هو ذاته المفكرة - التى تشك ، وتتصور ، وتقرر وتنقى - يشير إلى ضرورة التمييز بين جوهر النفس المفكرة ، وجوهر الامتداد الممتد حينما أثبت أنه يستطيع التفكير حتى لو تصور أن لا جسد له .

ولكن أنا أفكر فأنا موجود ، وأنا موجود من حيث انى أفكر أو " الدوبيتو " كانت من بين الاعتراضات التى وجهت إلى فلسفته ، ولقد حاول الفيلسوف الخروج من دائرة الأنا المنغلقة على نفسها فى محاولة البحث من علة وجوده فى إله خالق كامل لامتناهى ، ثم أثبت وجود العالم . وسوف نعاول تتبع هذه المراحل الثلاث فيما سياتى :

(أ) اليقين الأول : وجود النفس :

بدأ "ديكارت" فلسفته بالشك ، فهو لذلك البداية الحقيقية لمذهبه ، والشك يعنى البحث عن المبادئ الأولى اليقينية التى لا تشوبها شائبة لبس ، أو خطأ .

وعلى ذلك كان هذا المنهج ضروريا فى طريق التفلسف الحقيقى فقام على أثره الفيلسوف بالشك فى جميع مصادر أحكامه ، ذلك أن نفسه قد تلقت مجموعة من الأحكام ، والمعارف فى الماضى لابد من مراجعتها والتحقق من صدقها ، وكذلك ينبغى الشك فى الحواس ، والخيال مهما بلغت قوتها ، إذ أنها قد خدمته من قبل كثيرا ، ومن المحتمل أن تخدمه فى المستقبل . ولهذا كان الشك هو العزم على "عدم الالتزام"

وإذا طالعنا نصوص الفيلسوف وخاصة في " التأملات الميتافيزيقية " وجدنا أنه يحاول هدم العالم الحسى برمته ، بالشك فيه ، وإعادة النظر إليه من جديد ، ومراجعة معطياته ، يقول فى ذلك : " هذا كله يجعلنى أعتقد أن سبيلى حتى هذه الساعة لم تكن سبيل حكم يقينى صدر بعد تأمل ، بل كان اندفاعا أعمى وأهوج جعلنى أعتقد بوجود أشياء خارجة عنى ، ومغايرة لوجودى تستعين بحواس أوبأى وسيلة أخرى ، لتبعث فى أفكارها وصورها وتطبع فى نفس أشباهها ونظائرها " (١)

لقد حارب " ديكارت " الحواس ، وهدم قيمتها الا فيما يتعلق بالمساعدة فى تحقيق وجود الانسان ، فالمادة عنده لاتنطوى سوى على معنى مثالى والعالم الحسى موجود . لكنه يتحول إلى عالم مثالى فى مفهوم " ديكارت " فالاجسام جوهرها الامتداد ، لكنه ليس الامتداد المحسوس المرئى لنا لكنه الامتداد الذهنى موضوع الهندسة .

بعد أن عرضنا لفكرة " ديكارت " " الكوجيتو " وما تنطوى عليه من محاولة اثبات الذات والرؤية الديكارتية المثالية ليعالم المحسوسات ، نبين المراحل التى مر بها الفكر الديكارتى من الشك إلى اليقين ثم نعرض للمراحل الثلاث التى مر بها الفيلسوف وتآدى منها إلى اثبات الحقائق الكبرى الثلاث وهى وجود النفس والله والعالم .

(١) ديكارت : التأملات ، عثمان أمين ط ٣ ص ١٠٨ .

وعلى أى حال فإن "ديكارت" لم يتمكن من المضى فى هذا الاتجاه إلى نهايته لأن فى الشك على هذا النحو قضاء على العلم الطبيعى، كما أن افتراض مثل هذا الإله القادر على خداعنا لا يتفق وفكرة الله التى طبعت عليها نفوسنا لأن مفهوم الإله المفسطور فى النفس هو الكائن الكامل الخير.

ثم يعود "ديكارت" بعد ذلك ويفترض وجود "شيطان ماهر" يضلنا فى أحكامنا.

ومن خلال موجة الشك التى انسحبت على كل شيء فى الفلسفة الديكارتية على المعارف، المحسوسات، الخيال، البصيرة الرياضية نجد هناك قاعدة راسخة، وصخرة صلبة لم يقو عليها الشك هى الذات أو "الأننا" التى تبلورت فى عبارته الشهيرة (أنا أفكر، إذن فأنا موجود).

ومحاولة "ديكارت" اثبات وجود النفس هى محاولة لاثبات وجود "الذات" فى أى فعل تقوم به حتى فى حالة الشك نفسها فكون الإنسان يشك يفيد أنه يفكر، وكونه يفكر يفيد ثبوت ائتيته وهذه النتيجة الأخيرة - اثبات وجود الذات (الوهمى) - إنما يترتب عليها مجموعة من النتائج هى :-

أولاً: إن وجود الكوجيتو على هذا النحو يؤكد الحق فى كل ما ندركه وأن جميع الأشياء التى ندركها فى وضوح، وتميز هى أشياء حقيقية .

ثانياً: إن كون الكوجيتو - على نحو ما سبق - منطلقاً للحق واليقين بحيث لا يستطيع الشكاك زعزعته مهما بلغت فروضهم

بالاحكام المذكورة سواء كانت صادرة عن تعاليم الماضى المتوارث

أو عن الحواس أو الخيال ، ولم نتبين بعد صحتها .

أما الاحكام التى اكتسبناها فى الماضى فينبغى الشك فيها

لأنها قبلت دون نقد أو تمحيص ، كانت الناس قد قبلتها ، وتوارثتها

باعتبارها صادرة عن مصدرين ثقة تمثلان فى آراء ونظريات أرسطو

ومعارف المدرسيين ، وقد تمورت العقول صحة هذه المعارف بحكم

توارثها لها جيلا بعد جيل .

أما فيما يتعلق بأحكام الحواس فإنها حق خادعة ومما يؤيد

ذلك ظاهرة الاحلام - فنحن نرى فى النوم الاحداث نفسها التى نعيشها

فى الواقع ، أى فى يقظتنا ويمسح ملينا لحظتها التمييز الحاسم

بين أحوال النوم وأحوال اليقظة ، كما أن الخيال يمكن أن يخدمنا

أيضا ويصور لنا أشخاص ، وخیالات من وحيه لم نألفها فى اليقظة .

وإذا كنا نشك فى الاحكام المسبقة ، وفى معطيات الحواس

وتصورات الخيال . فهل نشق فى معطيات التأمل النظرى الناتجة عن

التبصر ، والاستدلال ؟ هل نشق على الأقل فى علم يقينى واضح هو

الرياضة باعتباره ضامنا للانسان من الوقوع فى الخطأ ؟

الحق أن "ديكارت" يرى أن التجربة لا تؤيد ذلك فكثيرا ما

يخطئ أبرع الرياضيين فى براهين هذا العلم ثم كيف نضمن يقين

هذا العلم وقد تخطئ قضايا وفى بعض الأحيان . ولا سيما وقد

افترض الفيلسوف وجود إله أوضح ما يوصف به القدرة الكاملة

اللامتناهية على خلق أى شئ ، كما يستطيع أن يجعل أقوى العقول

تخطئ حتى فى آيئن الاحكام .

ومعنى القول بارتباط التفكير باستمرار الوجود إنما يوسع من دائرة الفكر فلا يجعله مقصورا على حالة الفهم، والتعقل، وهما من حالات كمال الفكر وصوابه، بل يجعله شاملا لجميع الحسالات النفسية من مشاعر، واحساسات تنتاب الإنسان في جميع مراحل عمره وفي صغره، وفي شيخوخته، وفي نومه، وفي يقظته، وفي وعييه وفي غيبوبته. فالفكر هو حالة " الوعى " أو " الوجدان "، قد نخطئ في موضوع فكرنا، وقد نصيب وفي كلتا الحالتين نحن نفكسر أى أن طبيعتنا تنطوى على الفكر فى جميع حالاته .

سادسا : إن ادراك الإنسان لحظة وجوده لعالم فكسرى خالص، واقتران هذا الوجود بدوام التفكير، وما يستتبعه من حالات خاصة بالجسد كالعواطف، والانفعالات، والاحاسيس إنما يفيد فصلا حاسما، وتمييزا واضحا بين النفس والجسد . كما يفيد من جهة أخرى أن وجود الفكر أشد يقينا، وثبوتا من وجود الجسد . من حيث أن الفكر لا يدرك إلا بالفكر ذاته، بينما لا يدرك الجسد إلا من طريق الفكر .

وعلى هذا النحو تصبح المعرفة بالنفس مباشرة يقينية بينما يعرف الجسد بالظن، والتخمين يقول "ديكارت" فى المبادئ: " اننا نعرف أيضا بعد ذلك التمييز القائم بين النفس والبدن" (١) على هذا النحو وباستخدام الكوجيتو (أنا أفكر فأنا موجود) استطاع "ديكارت" أن يثبت ذاته (أنيته)، وأن يثبت

(١) ديكارت : المبادئ ، ت عثمان أمين ، الجزء الاول نص ٨ ص ٩٦ .

ميسن شطط قد حذا بديكارت إلى اتخاذ قاعدة أساسية للتفلسف
- وهذا ما عبر عنه الفيلسوف فى مبادئ الفلسفة "بقوله : "إننا
لا نستطيع أن نشك دون أن نكون موجودين، وأن هذه أول معرفة
يقينية يستطيع الحصول عليها" (١)

ثالثا : ان " أنا أفكر فأنا موجود " تعنى اننى أدرك
وجودا ليس وجودا واقعيا جسميا، بل وجود فكري موري فهو
موجود حين يفكر ولا يدري شيئا عن العالم حوله . لأنه موجود
يفكر لا يعلم شيئا عن وجود أى عالم واقعى خارج فكره إنما كل
ما يعلمه يقينا هو أن اثبات الذات المفكرة أصبح حقيقة
لا يداخلها أدنى شك.

رابعا : ان حقيقة الكوجيتو فى اثبات التلازم بين الفكر
والوجود واعتبار " ديكارت " انه شيء مفكر لانه شيء موجود قد
جعل من الكوجيتو القاعدة الراسخة، والواقعة البديهية الحقيقية التى
لاتقبل الشك التى سوف يقوم عليها بناء فلسفة "ديكارت" برمتها.

خامسا : ان معنى " أنا أفكر فأنا اذن موجود " إنما
تنطوى على تلازم ضرورى بين الفكر والوجود، فاستمرار الفكر يفيد
استمرار الوجود لأن الانسان يفكر فى كل لحظة من لحظات حياته
ولا يحدث انه يكف عن التفكير إلا اذا انتهى وجوده .

(١) ديكارت ، مبادئ الفلسفة ، ث عثمان أمين ، الجزء الاول ،
مبادئ المعرفة البشرية ، نص ٧ ص ٩١ ، مكتبة النهضة
المصرية ، القاهرة ١٩٦٠ .

قبل أن الفكر الذى هو صفة من صفات النفس هو أكثر وثوقا ويقيننا من أى شيء آخر حتى جسده الممتد، كما قد ذهب يؤكد وجود النفس وتيسر معرفتها وإدراكها لأن وسيلة إدراكها هو الفكر ذاتها بينما أن الجسد ، أو العالم بصفة عامة هو محل للتغيرات وموطئ للوهم ، والظن وأن الوقوف على معرفة يقينية به لا تتم إلا بتجريده وإعادة تصويره بالفكر.

على هذا النحو كانت النفس التى أثبتت وجودها بالكوجيتبو هى محل الصدق ، وأصل اليقين ، وأن ما وقر فيها من فكر هو محل صدق ويقين ولما كانت فكرة الكائن الكامل فكرة منطوية فى النفس وموجودة فيها فهى صادقة ، ويقينية .

وبعد أن اثبت "ديكارت" وجود هذه الفكرة فى ذاته (فكرة الكامل) أقام ثلاث أدلة عقلية لاثبات وجود الله - على ما سنرى فيما بعد -

والحق ان مذهب "ديكارت فى إقامة الدليل العقلى على وجود الله لم يكن ينطوى على شمة غرابة ، أو نقص ، ولم يكن وحده هو الذى ابتدع هذا الطريق ، لقد سبقه فى الاستدلال العقلى على الوجود الالهى فلاسفة كثيرون ، ولاهوتيون فى المسيحية ، والاسلام كما أن كثير من لاهوتى العصور الوسطى قد حذو هذا الحذو . ونجد أيضا نفس هذا الاتجاه عند بعض مفكرى القرنين السابع عشر والثامن عشر. وان كان بعض الباحثين فى العصور الحديثة قد أنكروا مثل هذا المنحنى فى اثبات وجود الله باعتباره معرفة تسمو على مستوى الاستدلال العقلى ١٧ لها نحصل بالحدس أى بالادراك المباشر ، فليس المعنى من الاستدلال إلا إيجاد الصلة بين شيء ما بحقيقة أعلى منه ، وهذه الصلة تستحيل

أيضا استقلالها - بما تنطوي عليه من تأمل، وأحاسيس - عن الجسد،
كما أثبت أن معرفتها آيسر من معرفة الجسد لأن الأولى تدرك بالفكر
ذاته بينما يدرك الثاني بالظن ، أو التخمين .
وهكذا أثبت "ديكارت" اليقين الأول ، دعامة الميتافيزيقا
منده وأصل الحق ، واليقين "النفس" أو "الانية" .

(ب) اليقين الثاني : وجود الله :

بعد أن أثبت "ديكارت" وجود النفس ، بدأ في البحث في
أفكاره التي تحضره كال التأمل فوجد أن في نفسه فكرة قوية
تسيطر عليه ، ولا يستطيع منها فكاك ، هي فكرة "الكامل" أو
"اللامتناهي" .

ولما لا تسيطر هذه الفكرة على فكر الفيلسوف ، ولما لا تكمن
في نفسه بقوة ، وقد شك في كل ما حوله في الحواس وفي العالم كما
انه رفض المعود من الأشياء الى الفكر - على ما جاء بفلسفة
أرسطو - بل أراد سلوك سبيل اليقين، والصواب بالنزول من الفكر
أو المعنى الى الأشياء - على ما تطالعنا المثالية الأفلاطونية - لقد
أراد "ديكارت" أن يصل الى فكرة وجود الخالق الكامل اللامتناهي
بعورة مباشرة ، وبدون أية مقدمات ، أو وسائط . فذهب بقوله الى:
حيث اننى موجود، وفي نفس فكرة عن الموجود الكامل أو اللامتناهي
فأله موجود، أو على - حد تعبيره - هذا كاف لإثبات وجود الله .
ولما لا يثق الفيلسوف في وجود فكرة هذا الكائن الكامل
اللامتناهي انها فكرة مفضوعة في نفسه ، وهو قد ذهب يثبت من

كالموضوع المنطقي تماما الذى نشبت له ، أو نسلب عنه شيئا فالاستدلال على وجود الله أمر سائغ لأغبار عليه (١)

ولم يتوقف الأمر بالمعتريين عند حد نقد "ديكارت" فى إقامة الاستدلال العقلى على وجود الله باعتباره موضح حدس أولى لأسبيل اليه بالاستدلال العقلى . نورد هنا مجموعة من الاعتراضات التمسى وجهت الى هذا الموضوع :

الاعتراض الاول : وموضوعه أن الموجودات لا يبرهن مليها .

الحق أن "ديكارت" يرى أن الاستدلال هو الوسيلة الاولى ، بل لعله الوسيلة الوحيدة لاثبات وجود الله . وهذا التأكيد من جانبه يشير الى انه من الحقا اثبات كائن معين عن طريق مبدأ من مبادئ الاستدلال كمبدأ العلية وبذلك تستدل من بعض المعلومات والآثار المعلولة على العلل أو العلة المجهولة .

وقد ذهب الفيلسوف فى محاولة اثبات وجود الله مذهبيــــن

أولهما : محاولة التعرف على هذا الوجود من آثاره .

وثانيهما : التوصل الى معرفة هذا الوجود بنفس تعريفه وماهيته . أما محاولة التعرف على هذا الوجود من آثاره فتتقسم الى دليلين الدليل الاول المأخوذ من صفة النقص التى تنطوى عليها ذات الفيلسوف والتى تظهر بوضوح فى الشك الذى هو نقص أو قصور عن بلوغ الحق وما كنت لأعرف أنى كائن ناقص متناه لولم تكن لدى فكرة الكائن الكامل " أو " اللامتناهى " .

ويتساءل "ديكارت" من أين جاءتنى هذه الفكرة ؟

ليقول : انه لم يستطع بنفسه أن يخلق هذه الفكرة مادام قد

(١) عثمان امين : ديكارت ، ص ١٧٠ مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥ .

في حالة اثبات وجود الله من حيث انه هو الحقيقة العليا، والمبدأ المتسامي الذي لا يوجد ما هو أعلى منه شأنًا، ولا أسمى منه مرتبة. والذي لا يمكن البرهنة على وجوده بالاستدلال العقلي.

وإذا تأملنا نصوص "ديكارت" المتعلقة باثبات وجود الله وجدنا أنه قد بدأ هذا الطريق بالإشارة إلى وجود فكرة الكائن الكامل في أنفسنا وإلى أنها مفطورة فينا وهذا يكفي شاهدًا على أنه قد أشار إلى أولية فكرة هذا الوجود وسبقها في نفوسنا أو حدسنا بها .

بهذه الكيفية يكون "ديكارت" قد أثبت وجود الله على المستوى الانطولوجي (الوجود) فالله باعتباره الحقيقة الكبرى، والمبدأ الأعلى المطلق لا يختلف على وجوده مؤمن وهذا هو ما فعله الفيلسوف حين عرف هذه الفكرة بأنها مفطورة في النفس

إن هذا الطريق الذي أشار إليه الفيلسوف لا يختلف عما ذهب إليه معترفه ففكرة الكائن الكامل هي فكرة أصلية في النفس وتعرف بالحدس لكن الاستدلال الذي ساقه الفيلسوف يعدنوما من التدليل المنطقي فانه لا يتناول فكرة الله في هذا الصدد باعتبارها مبدأ ، أو حقيقة - فالمبدأ ، أو الحقيقة هو ما يعرف بالحدس ، وما تنطوي فطرة النفوس على معرفته - لكن "ديكارت" هنا يتناول باعتباره فكرة أو حدس يتألف منه ، ومن غيره قضايا وأحكام منطقية - فإذا ما رجعنا إلى فكرة "الله" وجدنا أنها فكرة شخصية شأنها شأن سائر الإنكار الحقيقة المحددة المفهوم والتي يتعلق ما صدقها بشخص واحد. وهي عند هذا الحد لا تدخل في أي استدلال إلا باعتبارها حد أصغر وبهذه الكيفية تصبح "فكرة الله"

الاطفال والمعتوهين^(١) ثم يعود ويعضد حجته بأنه مادام أن هؤلاء يمثلون نسبة معينة من مجموع الآراء ، ولما كانت الافكار الفطرية تتسم بالعمومية فان عدم معرفة هؤلاء بها يعد سبباً كافياً لرفض هذه الحجة . (٢) التى تسمى " بحجة الاجماع العام " او القبول العام *General assent* .

لقد قصد " ديكارت " من القول بفكرة أولية وجود الله أنها مفطورة فى النفوس وليست حاضرة على الدوام ، ولا يعنى ذلك أن للطفل معرفة بها لان ملكة التفكير عنده لم تنفج بعد لكنه يملك القدرة ، والاستعداد على معرفتها بعقله عندما يبلغ سن النضج . كما أن هذه الحقيقة كامنة من جهة أخرى ، فى عقول البالغين حتى ولم تخطر ببالهم فهى موجودة أصلاً وفى الحقيقة ، ولا حاجة بهم إلى تذكرها حتى يعرفونها .

ومن بين الاعتراضات التى وجهت الى فكرة وجود الله وصفاته هى : اننا نتصور " اللامتناهى " و "الكامل" تصوراً سلبياً مضاً ، بمعنى أننا نصورهما بسلب فكرتى "المتناهى " و " الناقص " الموجودتان فى أنفسنا .

والحق ان فكرة الكمال اللامتناهى فكرة ايجابية الى حد كبير ، ولما لا تكون كذلك ، وهى تعبر عن حقيقة بلغت غاية فى الكمال والصدق ، ومثل تلك الحقائق التى تبلغ مرتبة الكمال لا يمكن

(1) Locke, John, An essay Concerning human understanding Alexander Campbell

Fraser Vol I Ch 11 Sec 2 p 60.

(2) Ibid B 1 Ch 11 sec 3 p 39. New York.

تبين له انه موجود ناقص متناه - والعلة التي تؤثر لا بد أن يكون لها من الحقيقة ، والكمال مقدار ما لمعلولها على الاقل . (١)
والحق انني ما كنت أشعر بنقصي ونهايتي لولا وجود فكرة الكائن الكامل اللامتناهي في ، ولما كنت ناقصا فانني لذلك لست مصدر فكرة " الكامل " أو " اللامتناهي " من حيث كوني موجود ناقص ولا متناه .

وعلى هذا النحو فهذه الفكرة لم يقعها في سوى موجود لامتناه يحوى كل كمال . ولما كان الله هو ذلك الكائن الكامل اللامتناهي فالله اذن موجود .

❖ اعتراضات على فكرة وجود الله :

وقد واجه " ديكارت " عدة اعتراضات على هذا الدليل منها " ان فكرة "الكمال" التي يجدها في نفسه ليست موجودة عند معظم الناس

ومن المحتمل ان يكون التجريبيون واتباعهم ممن اعترضوا على نظرية الافكار الفطرية عند "ديكارت" وخاصة فيما ذهب اليه " جون لوك " الفيلسوف الانجليزى التجريبي الذى واجه هذه النظرية (الافلاطونية الامل) بوضع عدد من الحجج التى يحاول من طريقها دحض هذه الفكرة من وجود الافكار والمبادئ الفطرية يقول "لوك" بالرغم من اولية وضورة هذه المبادئ إلا أن هناك عقول كثيرة لانعرفها كعقول

(1) Descartes, Méditations, A.T, M 3 p.p

الكمالات ومهما أوتيتهن قدرة فلا أستطيع أن أنقص أو أزيد فيها شيئا .

رابعاً - ان فكرة الكائن الكامل الواضحة المتميزة البسيطة هي فكرة فطرية في النفس فما حوى هذه النظرية ، وما هو تصور " ديكارت " لها ؟

» معنى نظرية الأفكار الفطرية :

تعنى هذه النظرية في تاريخ الفكر الفلسفي : ان الانسان يولد وفي عقله عدد من الأفكار تمثل أصول تفكيره ، وسلوكه في مراحل حياته المتقدمة .

» تاريخ النظرية :

لهذه النظرية تاريخ طويل يرجع الى عهد اليونان . فنجد أن أفلاطون يذكر في محاوره " فيدون " Phaedo مسألة خلود النفس وكيف اتسمت بالأزلية والابدية لأنها كانت تحيا في عالم المثل قبل أن تهبط إلى عالم المحسوسات (مكان الأوهام والاشباح) .

عاشت النفس منذ الأزل في عالمها المثالي فعرفت من خلاله قيم الحق ، والخير ، والجمال ، كما عرفت معاني الخير ، والسعادة ، ثم نزلت بعد ذلك من هذا العالم العلوي لترتبط بالجسد موطئ الغرائز والشرور فسجنت فيه ، وحجبت عنها المعارف السابقة ، ومن ثم أصبحت المعرفة عند " أفلاطون " هي التذكر أي تذكر ما قد عرفته النفس من قبل في عالم المثل من حقائق أزلية ، ثابتة ، والتذكر كما يعرفه

مطلقا أن تكون سلبية .

واعترض آخر يوجه الى فكرة وجود الله فحواه : ان هذه الفكرة تفتقد الى الموضوع ، فهي من صنع مخيلة الذهن البشرى تألفت من افكار أخرى على نحو ما يتصور الانسان أى فكرة عن أشياء لا وجود لموضوعاتها .

ويرى " ديكارت " على هذا الاعتراض : بأن فكرة الكائن الكامل فكرة غاية في البساطة ، بل لعلها من أبسط الافكار ، وأكثرها بعدا عن المزج والتركيب .

على ضوء ما سبق تتضح لنا عدة أمور هي :-

أولا - ان فكرة الكائن الكامل اللامتناهي "فكرة وثيقة الملة بنا منذ بداية تفكيرنا . فهي التي نعرف بها مدى النقص والتناهي الذي يكتنفنا كما نعرف من خلالها أيضا اننا مخلوقات ذات أحوال نفسية ، تشك ، وتنفي ، ترفض ، وتقبل ، وتنكر ، وانه لذلك فان فكرة وجود الكائن الكامل هي منبع معرفتنا بطبيعتنا المنطوية على النقص والتناهي .

ثانيا - ان هذه الفكرة التي فطرنا عليها هي من أشد الافكار جلاء ووضوحا ، وتميزا لانها تنطوي على قدر من الحقيقة أكثر مما تنطوي عليه أى فكرة عداها . انها فكرة الكائن الكامل الموجود بذاته الذي خلق العالم المتناهي .

ثالثا - ان فكرة الكامل اللامتناهي فكرة بسيطة لاتأليف ولا تركيب فيها من حيث انها تمثل موجودا واحدا حاصلا على جميع

هى مبادئ الذاتية *Identité* والتناقض *Contradiction* والثالث المرفوع *Exclu (tiers)* وهى مبادئ قبلية ، أو أولية *Primaire* لا يمكن أن يقام برهان على محتها (١) لا بالقياس ولا بالاستقراء لأنها أولية ، كما تمثل الأساس الأول الذى تبدأ منه برهنتنا على أية معرفة لما تتميز به من الضرورة ، والوضوح الذاتى .

وفى العصور المدرسية اعتمد البحث فى نظرية المعرفة على إبراز ما فيها من مبادئ نظرية طبيعية فاستخدموا منهج القياس لاستخلاص نتائج معينة من مجموعة من البديهيات أو المسلمات مثل المبادئ الرياضية كمبادئ " الكل مساو لمجموع أجزائه " - أو الكل أكبر من أى جزء من أجزائه " . وكانت مجموعة المبادئ ، والمعارف الأولية لاتخص علم واحد فحسب بل تتعلق بمجموعة العلوم الانسانية بوجه عام .

وعرف المسلمون أيضا هذه النظرية فذكرها الغزالي فى الرسالة الدنية . كما أرجعها " أفلاطونيو كمبريدج " إلى طبيعة الروح المتمامية غير المادية كما ذكر " سمث " أما " هنرى مور " *Henry More* فقد قال بخلود النفس وبأنها عاشت فى عالم أكثر سموا وصفاء قبل أن تحل فى الجسد ويكاد يقترب فى هذا التصور من تصور " أفلاطون " عن خلود النفس وعالم المثل .

وفى القرن السابع عشر نجد ظهورا لنظرية الافكار الفطرية عند " ديكارت " الذى قسم الافكار فى " التأملات " إلى ثلاثة أنواع فطرية

(1) Ibid .

أفلاطون ليس سوى عملية " لكشف ما قد طواه النسيان بفعل الزمن والاهمال . (١)

وفى محاوره " مينون " Meno يذكر " أفلاطون " أن المعرفة التى حصلتھا النفس من قبل فى عالم المثل تتبدى عندما يوجه شخص ما الى آخر سؤال صحيح ، فان اجابته ستكون صحيحة ذلك يعنى أن نفسه كانت على علم مسبق بالحقائق ، والمثل ، وهذا برهان على وجود الحقائق الأبدية الفطرية فى الانسان ، الذى ما أن يوجد حتى توجد معه الروح الحاملة على معرفة بسائر الحقائق الخالصة بحيث لا يكون له دور الا فى محاولة اكتشاف الأفكار الموجودة فى نفسه من قبل .

أما " أرسطو " الذى كان أكثر واقعية ، وميلا إلى استخدام الحواس ، والتجربة الحسية فى الوصول للمعرفة فقد أكد بدوره على وجود المبادئ العقلية الأولية (القبلية) a Priori التى ليست لها علاقة بتجربة الحس كما تتسم بالضرورة ، والوفوج الذاتى ولا تحتاج إلى برهان على يقينها . (٢)

وعند " أرسطو " ترد الفكرة الى أخرى أعم منها حتى نصل إلى أفكار أكثر عمومية من غيرها ، ولانستطيع ردها إلى ما هى أعم منها

(١) محاوره " فيدون " - أفلاطون - محاورات أفلاطون ت د . ذكى نجيب محمود - الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٥ ص ٦٨ .

(2) Aristotle : Metaphysics , Book 1 Ch IV
p 125. Translated by Tohn Warrington, London 1956. Every man's

وتعد هذه الشروط أو المبادئ القبلية أشبه بطبيعة العقل التي لا تدخل للحس فيها. فهي سابقة عليه ، وأساسية له كما أنها توجد لدى الناس جميعا منذ ميلادهم ، تكمن فيهم بحكم تكوين عقلهم الطبيعي في شكل تصورات لا تظهر إلا عند مواجهة العالم الخارجى كمقولات الجوهر ، والعلية ، والضرورة والاستحالة والامكان ، وغير ذلك .
بعد أن انتهينا من عرض التطور التاريخى لنشأة نظرية الأفكار الفطرية بداية من " أفلاطون " ، و " أرسطو " مروراً بالقرنين السابع عشر ، والثامن عشر عند " ديكارت " و " كانت " .

نعود إلى عرض الدليل الثانى على وجود الله وهو دليل " النقص " وهو عكس الدليل الأول الذى حاول فيه " ديكارت " أن يبحث عن سبب فكرة الكمال الموجودة فيه ، ويرى فى هذا الدليل مدى نقصه ، كما يعرف كيف انه يشك ويخطئ ، يريد ، ويتساءل الفيلسوف عن السبب فى وجوده فمن الواضح انه لا يمكن أن يكون سبب وجوده ، لانه لو صح ذلك لاستطاع الحصول على الكمالات الموجودة فى الله والتي يعرف نفسه مفتقرا إليها " (١)

ويرى " ديكارت " أن وجوده يعنى أنه خرج من العدم الذى يفترض قدرة مطلقة لامتناهية تنقصه بدون شك ، كما أنه جوهر مفكر ، ولو كان قد منح نفسه الوجود لما كان قد قصر عن منحها صفات الكمال .

ومن حيث اننى لست على وجودى ، وحيث انه يلزمنى لكى أبقى فى الزمان عناية ترفعنى من العدم فى كل لحظة ، ولما كان

Innéés وعرضية Adventices ومصنومة
Factices كما يشير اليها بوضوح عندما يذكر أن
بعض الافكار " مفطور في أى جبلت عليه، والبعض الآخر غريباً
عنى أى مستمد من الخارج ، بينما أن النوع الثالث من تأليفى
واختراعى الخاص" (١)
وتمتد جذور نظرية الافكار الفطرية فنجدها تظهر بصورة
أخرى فى القرن الثامن عشر عند الفيلسوف الالمانى النقدى "كانت"
Kant, E الذى نادى بنظرية الافكار القبلية التى تعنى أن
بالعقل ، أو بطبيعته ذاتها توجد شروط ضرورية لادراك الاشياء
وفهم ذواتنا ، والعالم الخارجى .
ويرى " كانت " انه ليس بالضرورة أن تكون جميع معارفنا
مستخلصة من التجربة expérience ، فهناك معرفة
مستقلة عن التجربة ، وغير مرتبطة أصلاً بأى انطباع حسى هى
المعرفة الأولية الخالصة المتقدمة على كل تجربة (٢) ، وهو يفرق
بين هذه المعرفة الخالصة ، وبين المعرفة التجريبية التى يقول عنها
انها لاحقة أو متأخرة a Posteriori .
والمعرفة الأولية هى الشروط ، أو الاسس لكل معرفة
موضوعية Objective .

-
- (١) ديكارت : التأملات ، عثمان امين : التأمل الثالث ص ١٢٩
(٢) زكريا ابراهيم : " كانت " ، أو الفلسفة النقدية - عبقریات
فلسفية - مكتبة مصر ١٩٧٢ ط ٠ ٢ ص ٦٣ .

وعند ما يبرهن الفيلسوف على وجود الله باستخدام اليقين الرياضي فإنه يفرد بذلك لله خاصية لا تشترك فيها فكرة أخرى، وهي تمدنا بيقين من وجود موضوعها خارج ذهن من حيث أن وجود الله هو عين ماهيته، فالوجود المتحقق في الخارج لهذه الفكرة هو جزء متمم من أجزاء مضمون هذه الفكرة، وفحواها. على هذا النحو يشير هذا الدليل إلى تعريف الله بأنه "الكائن الكامل" بالمعنى الانطولوجي (معنى الوجود أو الكينونة) لا بالمعنى الأخلاقي حيث يبين الدليل ، ان الله هو الكائن الذي ماهيته متضمنة لوجوده، وفرض عدمه محال .

■ نقد الدليل الانطولوجي :

على الرغم من محاولة "ديكارت" البرهنة على وجود الله من خلال هذا الدليل باستخلاص فكرته من نفس تعريفه، وماهيته باستخدام المنهج الرياضي الذي يحاول تمثله ليكفل الصدق، واليقين في هذا الدليل فإنه لم يسلم من النقد. ومن وجوه النقد التي وجهت لهذا الدليل - وكانت من بين الاعتراضات التي جمعها الأب "مرسين" : هي انه اذا أريد لديكارت استخلاص الوجود الحقيقي، أو "الواجب" لفكرة الله فيلزم أولا الكشف عن الوجود المنطقي ، أو " الممكن " لهذه الفكرة ، بمعنى انه يجب أن يسبق هذا الدليل محاولة أولية لاثبات امكان تصور هذه الفكرة منطقيا (١)، والتقرير بأنها ليست متناقضة أما هذا الامكان فيأتي

(١) كان الفيلسوف الالماني "ليهنتز" أحد الذين نقدوا "ديكارت" في هذا الدليل. باعتباره لم يشرفى بدايته إلى امكان تصور =

والديا ليسا - هما السبب المباشر ، أو العلة الاصلية فى وجودى .
لكنهما مناسبتان لوجودى فحسب ، ولما كان من غير الضرورى أن
أن أترج فى سلسلة البحث عن أصل والديا وسبب وجودهما إلى
ملا نهاية . فانه يكفى أن أبحث عن سبب وجودى فحسب .

ان سبب وجودى هو الكائن الكامل الذى أفكر فيه ، فانسى
أصوره من الغنى ، والقدرة بحيث لا يكون مفتقرا فى وجوده إلى
سبب ، ولا عاجزا عن البقاء بذاته فى الوجود . ومن ثمة فهو قادر
على خلقى ، وحفظ وجودى فهو الذى يخلقنى من العدم ، ويحفظ وجودى
فى كل لحظة من لحظات الزمان .

نخلص من الدليل الثانى على وجود الله إلى الدليل الثالث .
وفى هذا الدليل يحاول "ديكارت" التوصل إلى فكرة وجود الله
باستخدام الرياضة حتى يتمكن له الوصول بمقتضى ذلك التفكير إلى
يقين معادل ليقين الرياضة التى تمثل موضوعات النظر والبصيرة
للنفس ، فعروضات الرياضة ، والهندسة تعد من موضوعات النظر الخالص
والبصيرة النافذة التى تمكن الانسان من بلوغ الصواب إذا ما تقدم
فيها بأحكام . ونظم ، وترج متصل . ولضمان الصواب ، والتأكيد على
وجود الله رأى "ديكارت" انه يمكن التفكير فى الله ، وفى موضوع
وجوده على نحو مماثل للتفكير الرياضى حتى يتمكن من الوصول إلى
يقين يعادل اليقين الرياضى على سبيل المثال : كما تقتضى
فكرة المثلث أن نقرر أن زواياه تساوى قائمتين فان فكرة الكائن
الكامل تقتضى أن تنسب إليه الوجود بالضرورة .

ولم يقتصر هذا النقد على مجموعة المعترضين، و "ليبنتز" بل اننا نجد أن الفيلسوف الألماني "كانت" يرفض هذا الدليل كلية كما يرفض جميع أدلة وجود الله.

وعند "كانت" تنقسم القضية الى نوعين "تحليلية" أو "تأليفية" الاولى يكون المحمول فيها متضمنا لماهية الموضوع ويمكن استخلاصه بعملية تحليلية بسيطة، والثانية هي ما يدل محمولها على وصف لا تشمله ماهية الموضوع، فالقضية التحليلية على ما يتصورها "كانت" هي التي يكون محمولها صفة لازمة ومقومة لمفهوم الموضوع، مثل الجسم ممتد: ذلك لأن الامتداد متضمنا لمعنى الجسم وعلى هذا النحو فان المحمول "ممتد" لم يضاف معنى جديدا بالنسبة لماهية الجسم لكنه استخلص من نفس الموضوع بتحليل بسيط. على هذا النحو يكون من التناقض اثبات الموضوع، والسبب المحمول في القضية التحليلية لأن قانون "عدم التناقض" هو سند صحة هذا النوع من القضايا أما القضية التأليفية وهي التي يكون محمولها صفة خارجة عن مفهوم موضوعها أي مضافا إليه كان نقول مثلا: الجسم ثقيل" فهذه القضية لاتفيد ضرورة اضافة الثقل إلى كل جسم، أو أن كل جسم يستلزم أن يكون ثقيلًا، وعندئذ يصلح لنا أن نثبت الموضوع ونسلب المحمول دون أن نقع في تناقض منطقي.

بهذه الكيفية يفرق "كانت" بين نوعي القضايا التحليلية والتأليفية فيرى أن "قانون عدم التناقض" هو معيار صحة الاولى بينما تفيد التجربة في صحة الثانية.

وفي حالة اثبات الكائن الكامل فاننا نقع في التناقض اذا

من كمال الله باعتباره كائن لحد له ولا سلب فيه ، ولذلك فليس في فكرته شمة تناقض .

ويجيب "ديكارت" على هذه الاعتراضات فيقول: "انه لا وجود لأي استحالة ، أو تناقض في تصور فكرة الله كالموجود في تصور دائرة مربعة ، فالاشياء التي يتضمنها ذلك التصور متجاورة ، يتضمن بعضها البعض الآخر . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى اذا افترض استحالة ما خارج الذهن أي في الشيء نفسه ، وهذا أمر مستحيل ومتناقض ذلك أن الافتراض بوجود استحالة في شيء ما وليس في مجرد تصوره يفيد افتراض وجوده .

= منطقيا ، فقد تصور الأول وجود الكائن الذي تتضمن ماهيته الوجود وإذا كان ممكنا ، ولما كان الله هو الكائن الذي ماهيته تتضمن الوجود ، فإن الله موجود اذا كان ممكنا . وبهذه الصيغة يكون "ليبنتز قد أكمل هذه الشجرة التي لاحظها في دليل "ديكارت" الانطولوجي معبرا عنها في نص يقول فيه : "ومن ثم فالله وحده ، أو الكائن الضروري له ميزة أنه يجب أن يوجد اذا كان ممكنا . ولما كان يستحيل على شيء أن يمنع تلك الامكانية التي ليس لها حدود ، ولا سلب ، ومن شمة لاتناقض ، فإن هذا وحده ضروري لأن يجعلنا نعرف وجود الله على أنه أولى وقد برهنا على هذه الاولوية من خلال اثبات موضوع الحقائق الأبدية ، كما اننا قد برهنا على وجوده بطريقة تالية من حيث ان الأشياء الممكنة لاتتمكن من الحصول على سببها الكافي أو النهائي إلا في الموجود الضروري الذي يتضمن سبب وجوده في ذاته" (١)

Herbert Wildon Carr: The Monodology of Leibniz

California - Los Angeles, F.p 1930 M 45, p.p

82 - 83.

فالوجود الالهى ليس موضوع ادراك حسى كما اننا لن نستطيع استخدام مقولاتنا القبلية لاثبات هذا الوجود لان هذه المقولات لاتسمح إلا بالتطبيق التجريبى فحسب لانه مجال استخدام المقولات القبلية هو عالم الظواهر . يقول "كانت" فى اثبات وجود الله "ان التصور الالهى يعد تصورا عقليا مجردا تماما ، وهو لا يمثل غير شىء واحد يشمل الواقع كله" ولا يتعين به شىء " (١)

وهكذا يصل "كانت" الى الوجود الفعلى لله من خلال تصور عقلى خالص ، ولما كان العقل الخالص لا يقرر وجودا فعليا وانما يتعلق بأفكار مجردة فحسب فلا صحة للقول بأن "الله موجود" هى قضية تركيبية صادقة . فالاولى أن نقول انها ليست قضية على الاطلاق . كما أنه من الخطأ أن ننتقل من قضية تحليلية معينة الى أخرى تركيبية ، أو ننتقل من معرفة قبلية تماما الى أخرى من وجود واقعى (٢) .

يقول "بو ترو" عن قضية وجود الله عند "كانت" : "ان الله هو أقرب أن يكون شعور بشىء يتجاوزنا بصفة لامتناهية ومع ذلك فهو بداخلنا" (٣)

(١) كانت : مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما
ت نازلى اسماعيل - مراجعة عبدالرحمن بدوى ، دار الكتاب العربى ،
للطباعة والنشر ١٩٦٨ ص ١٩٢ .

(2) Kant, I: Critique of pure Reason Trans by
N. Kemp Smith, Macmillan, London
2 and imp 1961 B 626.

(3) Boutroux, E: La philosophie de Kant,
Librairie philosophique. J vrin 1926
p 314.

أثبتنا وجود الله ، ونفيينا صفة من صفاته كالقدرة على سبيل المثال
لأننا في هذه الحالة ننفي صفة متضمنة في معنى هذا الكائن فسي
حين أنه لا تناقض في انكار وجود الله ذاته لأننا في هذه الحالة
انما نحذف الموضوع بمحمولاته وعندئذ فلن يبقى هناك شيء خارجي
يمكن أن يكون محل تناقض حيث ان الموضوع لم يستمد من الخارج
وبالتالي فلن يحدث تناقض في الداخل حيث انه انكارنا للشيء قد
اقتضى انكارنا لذات الشيء ولجميع صفاته الملازمة له .

وعلى هذا النحو فقضية " وجود الله " أما أن تكون تحليلية
أو تاليفية فاذا كانت من النوع الأول كان من التناقض حقاً أن
نشبت الموضوع ونسلب المحمول ، وفي هذه الحالة التي نشبت فيهما وجود
الشيء فاننا لانضيف معنى جديداً إلى فكرتنا عن الشيء . ولذلك
فهناك أمران لاثالث لهما :

أولهما : أن يكون الفكر الموجود فينا لازماً لوجود الشيء ذاته
(الوجود في الذهن) .

ثانيهما : افتراض الوجود ما داخل في مجال الامكان وهذا يعنى
أن الوجود قد استخلص من الامكان الداخلى ، وهذا تكرار عقيم . .
ومعنى ذلك أننا لانستطيع أن نستخلص من فكرة الله بالتحليل إلا فكرة
الوجود " الذهني " وليس الوجود العيني .

ويرى : " كانت " اننا إذا أردنا أن نحيل قضية " الله
موجود " إلى الواقع فاننا نحيل القضية التحليلية لآخرى تركيبية ،
أما في حالة التقرير بالقضية التركيبية يلزم الخروج من مجال التصور
إلى الواقع ، وهنا نتوقف قليلاً لنبحث عن مصدر معرفة هذا الوجود
بصورة واقعية ؟ سوف نجد استحالة في معرفة وجود الله بالحواس ،

وعلى هذا النحو فلكنحصل على دليل وجود مخلوق كامل
ينبغي علينا تخطى حدود النفس، والحكم بأن هذا الكائن الكامل
اللامتناهى موجود وهو العلة الوحيدة لتلك الفكرة .

٢- ان "ديكارت" قد ذهب من الدليل الأول الى الثانى فى
محاولة لتبسيطه ولزيادة فعاليتها فيبحث من علة وجوده باعتباره
كائن يفكر، وفى هذا الدليل يكاد "ديكارت" يقترب من الفكرة
المدرسى الذى يذهب الى الاستدلال على وجود الله من وجود معلولاته
الطبيعية . وهو هنا يشير الى ضرورة التمييز بين موقفه هذا وموقف
المدرسين ، فالموقف الأخير قد اعتمد كلية على الانسان كموجود
مخلوق يستلزم لوجوده خالق ، فى حين أن الموقف الديكارتي يتجرد
من الانسان الكائن الذى يتكون من نفس ، وجسد ، ويستند فقط الى
النفس المفكرة .

والدليل الثانى للفيلسوف يقوم على الفكرة أو على النفس المفكرة
التي تمنع فى تأملها ويستمر تفكيرها فى خالقها (الكائن الكامل)،
ثم تنتقل هذه النفس خلال الزمان الذى توجد فيه الى اكتشاف نقصها
ومجزؤها، وضآلتها وإلى الاحساس بحاجتها الجوهرية إلى وجود كائن
قادر على الوجود بذاته ، وقادر تبعا لذلك على ايجاد اسرار المخلوقات
الآخرى .

وهكذا يصبح: الانسان الذى لا يملك شيئا لوجوده أى ليس علة
ذاته مفكرا ومتأملا فيما هو علة له ، ومالك لنامية وجوده ، فى
الكائن القادر على خلقه ، وعلى حفظ وجوده فى كل لحظة من لحظات
الزمان .

هذا النص الديكارتي يشير بوضوح إلى العلة الوثيقة بين النفس وفكرة وجود الله فأنا لا يمكن أن أعرف الله ، أو تكمن في ذاتي فكرة وجوده ما لم يكن موجودا حقا - الاله الموجود في الذهن الحائر لجميع الكمالات المنزه عن كل عيب ، أو نقص البريء من الخدام تبعا لذلك ، ولما يكون مخادما وقد اتصف بصفات الكمال والقدرة ، بل حار جميع الكمالات لما يكون مخادما ، وقد عرفنا بالنور الفطري أن المخادعة انما تصدر بالضرورة من نقص أو عيب .

(ج) اليقين الثالث وجود العالم :

عرضنا فيما سبق لمرحلتين اليقين عند "ديكارت" وهما :
وجود النفس ووجود الله ، كما أشرنا للدلة الديكارتية على وجود الله ووجوه النقد التي وجهت إلى الدليل الانطولوجي .
وفي هذا الموضع نشير إلى المرحلة الثالثة من مراحل اليقين وهي المتعلقة بوجود العالم .

لقد انتهينا في المرحلة السابقة إلى إثبات وجود الله ، والتيقن من حقيقة وجوده . فإلى أي حد نستطيع استخدام اليقين في الحكم بوجود عالم خارجي ، أو بوجود عالم أجسام .

إن وجود الله هو الذي يضمن لنا وجود العالم الخارجي . مع مراعاة أن العالم الخارجي (الواقعي) لا يمكن أن يكون على نحو ما يظهر أمام رؤيتنا العادية أي على نحو ما نتلمسه بحواسنا ، لأن الأحاسيس أفكار غامضة ، ومبهمة ، نتخذ منها ، ولا تؤدي إلى يقين .
وجدير بالذكر أن الضمان الإلهي يرشدنا إلى أن الموجود الحق على الطبيعة هو ما يمكن أن يكون موضوعا لفكرة واضحة متميزة ،

والانسان حال تفكيره في الله انما يفكر في الكائن الكامل الذي يملك من القوة ، ومن القدرة والكمال ما يمتنع معه تصور فكرة عدم وجوده . معنى ذلك أن هذا الكائن الذي نفكر فيه قادر على فرض حقيقة وجوده الكامل على كل فكر يتأمله .

وهكذا يبدو لنا أن أدلة "ديكارت" على اثبات وجود الله انما تنطلق منذ البداية من مصدر واحد هو "الفكر" الذي هو صفة للنفس ، فالنفس المفكرة هي التي تبلغ بقصورها مرتبة العظمة الالهية ، وتمل بنقصها إلى كمال الله كما تدرك في حال تفكيرها الموصول فيه انه ضرورة وقدرة ، كمال ولانهاية لافكاك من جذبها ، أو سيطرتها على ذهن الانسان حيث كان يفكر في كل لحظة من حياته . يقول "ديكارت" تأييدا لذلك : " ... وكل قوة التدليل الذي استخدمته هنا لاثبات وجود الله تقوم على التسليم بأن طبيعتي لا يمكن أن تكون ما هي ، ويكون في نفس فكرة اله ، ما لم يكن الله موجودا حقا - أقصد هذا الاله عينه الذي فكرته موجودة في ذهني ، أي الموجود الحاضر لجميع هذه الكمالات السنية التي قد تخطر لأذهاننا عنها فكرة ضئيلة ولكن دون أن تستطيع الاحاطة بها ، هذا الاله المنزه عن كل عيب ، المبرأ من شوائب النقص ، ويتبين من هذا بيانا كافيا أنه تعالى لا يمكن أن يكون مخادعا ، لأن النور الفطري يرشدنا إلى أن المخادعة إنما تصدر بالضرورة عن نقص أو عيب " (١)

(١) ديكارت : التأملات . عثمان أمين ص ١٦٣ - ١٦٤ .

على هذا النحو فليس الامتداد (المادة) وليس الجسم هو ماهية الشمعة ، بل الامتداد المجرد الذى يدركه الذهن ، وهنا يصبح الامتداد هو الصفة الاولى أو جوهر الاجسام ، بينما تكون مظاهره التى تدرك بالحواس وتتعرض للتغير الدائم هي الصفة الثانوية ، وهى لاتملك وجودا موضوعيا فى ذاتها بل وجود ذهنى فحسب .

ويقودنا هذا الموضوع " الصفات الثانوية " الى العودة الى النفس محل ادراك هذه الصفات ، بل ومصدر التعرف على الجوهر وصفاته العرضية ، من حيث ان الادراك الحسى Perception (يعنى به الاحساس والتخيل ، وتصور الأشياء العقلية المحضنة) .

يقول "ديكارت" فى التأمل السادس :

" ... وفضلا عن هذا أجد فى نفسى ملكيتين من ملكيات التفكير خاصتين جدا ، ومتميزتين عنى هما ملكتا التخيل ، والاحساس ، اللتان أستطيع بدونهما أن أتصور نفسى تمورا واضحا متميزا ، ولكن لا أستطيع أن أتصورهما موجودتين بدونى ، أعنى بدون جوهر عاقل قد اتصلتا به . لأنه فى المعنى الذى لدينا من هاتين الملكيتين - أو اذا جاز استعمال اصطلاح المدرسين - لأن فى " مفهومهما الصورى " نوعا من التعقل : ومن ثم أتصورهما متميزتين عنى تميز الاشكال ، والحركات ، والاحوال أو الاعراض الأخرى التى للاجسام ، عن الاجسام ذاتها التى هى سند لها " (١)

ويشير "ديكارت" من خلال هذا النص الى امكان وجود الفكسر

(١) ديكارت : التأملات ، د. عثمان أمين التأمل السادس ص ٢٥٠ .

ولما كان الأمر كذلك فإننا سوف نجهل الكثير من الظاهرات الطبيعية فى حياتنا كظاهرتى الضوء والصوت *Voix* على سبيل المثال . من حيث انهما لا يمكن أن يكونا موضوعين لفكرتيهين واضحتين متميزتين ، فلا يوجد فى العالم الطبيعى مهما طال بحثنا سوى فكرة واحدة تتميز بالدوام ، والتميز برغم تغيرات الصفات الحسية انها فكرة "الامتداد" *L' Etendue*

وفكرة الامتداد هى موضوع بحث علماء الهندسة ، والمشتغلين بها ، وبعد أن نتخذ من الامتداد موضوعا نستطيع أن نأخذ من مبدأ " الافكار المتميزة " السبيل اليقينى لاصدار أحكام يقينية فاذا كان العالم المادى ، أو عالم المحسوسات هو مجال تغيردائم فما الذى يضمن لنا أن تكون لدينا معرفة شابتة ، أو فكرة واضحة متميزة حين نفكر فى هذا الجسم ؟

لقد أعطى لنا "ديكارت" مثالا فى تأملاته " بقطعة شمع العمل التى تظل محتفظة بصفاتهما المحسوسة من رائحة ولون وشكل وطعم إلى أن تقترب من الناس فتتحول كل هذه الصفات إلى امتداد جامد مفتقد لساثر الصفات الحسية السابقة .

فماذا حدث لقطعة الشمع التى كنا ندرك منذ لحظات خلاوتها وشكلها ، ولونها ، ورائحتها ، لقد تحولت إلى امتداد ، وزالت عنها كل خواصها التى تغيرت ، وتحولت بفعل الحرارة وأصبحت مجرد امتداد - لاي معنى الامتداد الحسى الذى نراه ونلمسه بحواسنا فى الخارج ، بل بمعنى الامتداد الذهنى المجرد من أى مظاهر تتعلق بالحواس كالأصوات ، والألوان ، والأصوات وغيرها ...

وحيث ان من طبيعة الله ألايخدمنا ولو مرة واحدة لأنسه
ممدد اليقين المطلق فان أحكامنا تصبح بذلك صحيحة يقينية
مكفولة بالضمان ، واليقين الالهيين.

ولما كان "ديكارت" قد شك في العالم المحسوس ولم يأمسن
لاحكام الحواس الخادمة - التي يفرد للحديث عن خداعها معظم نصوص
التأمل السادس - فانه قد توصل من هذا الموقف إلى تجريد المسادة ،
وارجاعها إلى مجرد صور ذهنية وأفكار في أذهاننا .

يقول "ديكارت" في خداع الحواس: " . ولكن كثيرا من التجارب
قد قوضت شيئا فشيئا كل ما كان لدى من ثقة في الحواس ،لانى
لاحظت مرات كثيرة أن الابراج التي كانت تلوح لى مستديرة عن
بعد انما تلوح لى مربعة عن قرب ، وأن التماثيل الضخمة المقامة
على قمم تلك الابراج تبدو لى تماثيل صغيرة إذا نظرت إليهما
من أسفل ، وكذلك فيما لا يحصى من المناسبات الاخرى وجدت خطأ فى
الاحكام المبنية على الحواس الخارجية ، بل فى الاحكام المبنية على
الحواس الداخلية : إذ هل هناك ما هو أعمق وألمق بالنفس من
الآلم ؟ ومع ذلك فقد تعلمت فيما مضى من بعض الاشخاص الذين
كانت أذرعهم أو سيقانهم مبتورة أنه كان يلوح لهم أحيانا أنهم
يحسون ألما فى الجزء المبتور من أجسامهم ، وهو الأمر الذى دهانى
إلى التفكير أنى لا يستطيع أيضا أن استوثق من وجود أذى حقيقى
فى أحد أعضاء جسمى ، وان أحسست فى هذا العضو ألما " .

وهذا النص يشير بصورة واضحة إلى موقف "ديكارت" من
الحواس ، وكيف أنها تخدمنا فى اليقظة والنمائم ، ولا يقتصر خداعها

بدون التخييل ، والاحساس الذين ليس لهما وجود بدون الفكر بسبب
انهما معتمدان عليه وناتجان عنه .

ويذهب " ديكارت " إلى أن الادراك الحسى لا يتضمن تصوّر
طبيعة الاجسام من حيث هي امتداد ، وشكل وحركة فحسب بل يتضمن
الميل إلى ادراك وجود الاجسام ، وصفاتها وهنا فان هناك عمليتان
هامتان فى موضوع ادراك العالم الحسى هما :

أولاً : عامل الادراك الجلى المتميز للاجسام فى صفاتها الهندسية .

ثانياً : عامل الميل لاثبات هذه الاجسام فى الوجود . (١)

ولا يتم الحكم على الوجود إلا حيث تكون ارادة اثبات
الوجود متوفرة لدينا ، تلك الارادة التى تتسم بالجلالة والتميز .
ولكن إذا جار لنا منطقياً ادراك أجسام ما وحاولنا بما
لدينا من ميل طبيعى إلى اثبات وجودها دون أن تكون هناك اجسام
فهنا ينبغى الرجوع إلى ضمان أكيد يكون بمثابة القاعدة الصلبة
والنهائية حين نحكم على الوجود .

وهنا يتجلى الضمان الالهى الذى يكفل لاحكامنا القائمة على
الوضوح ، والتميز نصيبها من الصحة واليقين .

ومن هذا المنطلق فان الله يصبح هو الضمان الاسمى لادراكاتنا
الصحيحة ، ، وبالتالى لصحة معارفنا الوجودية .

وحيث ان هذا الادراك يقوم على أساس الافكار الجليّة
الواضحة فلا يجوز أن نخطأ ، ولو مرة واحدة ما دمنا كنا معتمدين
بالفكر الواضح المتميز .

(١) نجيب بلدى : ديكارت . ص ١٢٤ .

على أعضاء الحس الخارجية بل يتعدى ذلك إلى الحواس الداخلية ، كالأسم والفرح ، وغيرها على ما يذكر في نصه السابق .

ويدفعنا هذا الموقف الديكارتي من المعرفة ، والذي يؤكد فيه : على أننا لانعرف "العالم الخارجى" معرفة مباشرة بالحواس كما لاندركه . ادراكا مباشرا كما هو فى ذاته ، وأن غايصة ما نعرفه عنه هو الصور الذهنية ، والأفكار المجردة التى فى أذهاننا منه .

أما سبيل المعرفة ، أو كيفية المعرفة ، وكيف نحكم على أن الصور ، أو الأفكار الموجودة فى أذهاننا مطابقة لموجودات حقيقية لا وهمية فان ذلك لانبلغه إلا بفضل صدق الله ، أو ما تفضل عليه ذواتنا من فكرة الصدق الالهى التى تمنحنا اليقين الكامل بصدق ويقين ما أودع الله فىنا من أفكار وتصورات .

وفى هذا الموضع الذى نتطرق فيه إلى مشكلة المعرفة بين أن تكون مطابقة للواقع (واقعية تجريبية) أو مطابقة لما بالأذهان من تصورات وأفكار (مثالية عقلية) نود أن نعرض لموضوع الأفكار بين "ديكارت" ، و " لوك " و " باركلى " فوضوء تفسير مذهب المثالية

ان الامتداد الهندسى ، وكيفياته هو موضوع الادراك العقلى الحقيقى عند "ديكارت" ، أما الادراك الحسى للأشياء الخارجية فلا يعدو أن يكون مجرد وهم وخداع لاسبيل فيه إلى وضوح ، أو يقين . هذا هو مجمل تصور "ديكارت" للعالم المادى - أو لكيفية معرفتنا بالوجود الواقعى المشخص - فهذا الوجود لاقية له ما لم تكن لدينا عنه فكرة واضحة جلية متميزة ، تستقر فى الالهامان وتنطلق منها حتى يتسنى لنا قبول العالم المادى باقتنناع ، وتمثله ذهنيا ومن ثم نتيقن أن أفكاره التى تتمثل مقلها هى من الجلاء ، والوضوح بحيث لا يتطرق إليها شك . ان هذه الافكار جميعها ممثلة فى فكرة " الامتداد " .

وإذا كان "ديكارت" قد تراجع عن اعتبار العالم الحسى معدر يقين لأحكامنا وأرجع كل تصور عسى أنه إلى أفكار ممثلة فى الذهن وممثلة لفكرة الامتداد الهندسى وكيفياته ، فإن باركلى قد سلك عكس هذا الطريق فإذا به يحاول معرفة العالم من خلال ذاته ، وتعرف على المادة فاندفع إلى دراستها وحاول الحكم عليها ليس أدل على ذلك من أنه قد اعتبر حركة الانسان الأولى هى حركة فى سبيل اثبات وجود العالم - على عكس الموقف الذى تفهقر فيه "ديكارت" إلى داخل ذاته فى محاولة للتعرف على أنيته المفكرة ، واثبات وجودها فكريا بعيدا عن عالم المادة ، بل لعله قد أنكر وجود العالم المادى حتى يتسنى له اثبات وجود النفس بيقين لا يتزعزع .

حتى من الجسد التي تحل فيه باعتباره شىء مادي محسوس، ولشمان اثبات صفة التفكير فيها كصفة مميزة لها، وجوهر أساسى يتقوم عليه وجودها.

ولقد ابتعد "ديكارت" عن العالم بقدر ما اقترب من الذات، وتعمق أغوارها باحثاً عن الفكر بالفكر ذاته. وهو أيضاً لم ينجح فى محاولة اثباتها إلا بالقدر الذى تراجع فيه عن المادة إلى حد أنه قد ذهب فى تصوراتهِ إلى قمة التراجع من العالم المادي حين يذكر: أنه لو تصور أن لجسد له على الإطلاق لما استطاع أن ينكر أنه يفكر، ولما كان الفكر صفة النفس، بل جوهرها فان النفس موجودة حتى وان لم يوجد جسد البته.

على هذا النحو يتضح أن الفلسفة الديكارتية منذ البداية تحاول منافية المادة لكي تثبت للفكر أحقيته، وأولويته، تحاول أن تشك فى المحسوسات كي توقن فيما هو غير حسي، أى فيما يشبه الفكر المجرد.

والنظر إلى المحسوسات فى ماديتها المحسوسة لا يعنى أن تكون أحكاماً مطابقة لما تراه من كفيات هذه الأشياء فانه من خلال الإدراك الحسى يمكن أن نحس صفات عقلية، أو كفيات يكتشفها العقل، والفكر المجرد من الحواس، والخيال ويقصد "ديكارت" به "الامتداد" الهندسى، وما يتبعه من كفيات مثل الشكل أو، الحركة، والعدد والزمن، وهى موضوعات العلم الرياضى التى يظهر جلاؤها وتمايزها أمام العقل، وبواسطته.

على العالم كما يرى أن هذا الموقف في اثبات وجود العالم واثبات وجود الذات لا يتم في مسافة زمنية ، أو ميتافيزيقية لأن هذه اللحظة ، أو هذا الموقف يعد واحدا غير منفصل ، فلحظة اثبات العالم الخارجى تعنى لحظة وجود الذات (١) ، لأن وجود الذات هو الذى يثبت وجود العالم وهكذا دواليك ..

فالعالم موجود لأن الذات هى التى أدركته فوجد ، وليس مست بعيدة عنه مدركة بما لديها من فكر كما يذهب "ديكارت" .
وهنا نلمح فرقا واضحا بين فيلسوف يثبت وجود الذات عندما ينكر وجود العالم ، ويرده إلى تصورات عقلية مجردة وتمثيلات ذهنية ، وآخر يثبت وجودها من خلال ادراكها للعالم بل يستعين بالآخر كى يثبت هذا الوجود الفعلى لنا .

وإذا كان "باركلى" قد ذهب فى اثبات وجود العالم ، والنفس مذهباً مختلفاً عما أكده "ديكارت" فإنه أيضا يذهب فى تصويره للعالم ، وطبيعته موقفاً آخر مختلف . فإذا كان "ديكارت" قد صرح بأن الامتداد والحركة هما وحدهما الشيطان الخارجيان الموجودان بحق . بحيث لا يوجد شيء حقيقى خارجهما أو يمكن أن يتمثله الذهن أى شيء يرجع إلى فكرة واضحة متميزة غير فكرة "الامتداد" .
ونجد من جهة أخرى أن "لوك" بوصفه فيلسوفا تجريبيا

(1) Philosophes Du XVIII Siècle, III Berkeley
Principes. Extraits, LLF Les Lettres
Francaises. p 77.

وقد نظر "باركلي" G. Berkeley (١٦٨٥-١٧٥٣) للعالم المادى باعتباره موضوعا قابل للتناول ممكنا للادراك يقسول فى بداية مؤلفه الشهير "مبادئ المعرفة الانسانية": "عندالتطرق الى دليل معرفة الاشياء الخاصة بالمعرفة الانسانية يجد المرء ان هذه الافكار قد انطبعت على الحواس senses ويمكن ان تستوعبها الحواس والعلاقات العقلية، او الافكار المستنبطة من الذاكرة، او التخيل، او بواسطة أى من الطرق السابقة: يمكننى من خلال البصر ان استنبط افكار الضوء والالوان بدرجاته المتعددة، ومن خلال اللمس يمكننى ان اميز بين الشئ الصلب، والناعم، الساخن، والبارد الحركة، والمقاومة، كما اننى أستطيع بواسطة الشم ان اميز بين الروائح، ومن خلال السمع أتمكن من الاستماع الى الاشياء التى يتناولها عقلى بكل نغماتها، وتركيباتها المختلفة...." (١)

ومن تحليل هذا النص يتضح لنا مدى اقبال "باركلي" على العالم المادى، ومحاولة استيعابه، وفهمه عن طريق حواسه، فهو لن يكون انسانا مالم يدرك العالم، وفى لحظة تعرفه عليه، وفى زمان ادراكاته المختلفة له يكون فى محاولة متواصلة لاثبات ذاته. باعتباره عارفا للعالم، ومصدرا للحكم عليه وعلى هذا النحو يثبت "باركلي" وجود النفس من خلال تعرفها

(1) Berkeley, George: The Principles of Human Knowledge F.P. London 1937 P 27.

بينما نجد أن "لوك" قد توسع في معنى الحواس فجعلها تشتمل على عنصرى الحس ، والفكر معا .

وجدير بالذكر أن توسع "لوك" في مفهوم الأفكار قد دفعه تلقائيا للاقتراب من الاتجاه العقلى الميتافيزيقى الذى سبق أن رفضه ، وخاصة نظرية الأفكار ، والمبادئ الفطرية ، والمعرفة الأولية فتأدى من ذلك إلى الاعتراف بفكرة الجوهر الروحى ، أو المادى الذى تصور وجوده غامضا وراء مظاهر الأشياء الخارجية ويستحيل ادراكه بالحس بل بالبرهان العقلى .

والأمر الذى لاشك فيه أن "لوك" قد دفع الإنسان إلى تأمل ذاته لمعرفة كيف يفكر ، ويحطل ، وفى هذه الحالة تكون الذات موضوعا لنفسها .

وعلى الرغم من اشارته إلى الأفكار الميتافيزيقية ، أو أفكار التأمل فإنه لم يكن على ثقة كبيرة فيها^(١) إذ كانت التجربة الحسية هي مصدر المعرفة ويقول " لوك " : " أن أفكار الاحساسات تنتج من تأثير الأشياء المادية الجزئية الموجودة فى العالم الطبيعى حولنا ، فنحن نرى أشياء كثيرة حولنا كالمقاعد والنوافذ والطرق والأشخاص نرى كل هؤلاء بحواسنا ، ومن خلال ضوء معين ترى العين الأشياء كما تشعر اليدين بالبرودة والسخونة من طريق اللمس ، ويشعر الفم بالطعوم عن طريق التذوق وهكذا تفعل سائر

(1) Russell. B: History of Western Philosophy , London 1954
p 633.

قد ذهب إلى أن العالم الفيزيقي يتكون من كثرة لامتناهية من الأجسام المادية التي تتكون من جسيمات ، أو " جزيئات لامحسوسة " تدرك على أنها أجسام غاية في الصغر . ويعمل هذا النظام المادى الطبيعى بمورة آلية مدفوع بحركة الاشياء فى الطبيعة ، ومن ثم يمكن النظر إلى الاشياء المادية باعتبارها آلات .

وعلى غرار هذا النظام من الاجسام التى تتفاعل بصورة مادية أشار " لوك " إلى وجود نوع آخر من الجواهر اللامادية يترابط بعضها بطريقة غامضة مع أشياء مادية هي الاجسام الانسانية ، كما يذهب الى أن أمعاء الحس تتنبه بطريقة آلية فتحدث فى الانسان احساسات مختلفة يشعر بها كما قد تحدث فى ذهنه أفكار معينة يطلق عليها اسم " أفكار الاحساسات " التى يقع فى مقابلها نوع آخر هو ما تعرف " بأفكار التأمل " .

وهكذا فقد قسم " لوك " التجربة إلى نوعين الاولى : حسية معتمدة على الانطباعات الحسية التى تأتى من الخارج ، والثانية : تأملية : أى توجد فى ذهن الانسان ، وتعنى العمليات العقلية التى تتكون منها أفكار نتيجة للتأمل الذاتى ، والمقصود بالعمليات العقلية تلك التى تعتمد على التفكير وتقوم على ربط هذه الاحساسات وتكوين أفكار عنها .

ويعد تصور " هيوم " عن وجود التجربة الباطنية (التأمل) فاصلا بين معنى التجربة عنده ، وعند الفلاسفة الحسيين الذين غالوا فى اتباع النزعة الحسية ، وذهبوا إلى أن الحواس هى المصدر الوحيد للمعرفة من أمثال : " توماس هوبز " الانجليزى و " كوندياك الفرنسى " .

تناولنا حبة من القمح، وقسمناها قسمين سجد أن كل نصف منها مازال محتفظا بدرجة من الصلابة، والامتداد، ومحتفظا أيضا بشكل معين، وإذا قمنا بتقسيم كل نصف إلى نصفين فسلاحظ باستمرار احتفاظ كل جزء بهذه الصفات (الصلابة، والامتداد، والشكل) لذلك فإن تقسيم الشيء إلى أجزاء لا يزيد أو ينقص من صفاته الأولية الثابتة التي هي ضرورية، ولازمة لوجوده " (١).

أما النوع الثاني من الكيفيات، أو الصفات فهو: الصفات الثانوية وهي عكس الصفات الأولى فهي ليست أساسية، أو ضرورية لبقاء الشيء، كما أنها لا تكمن فيه، أو تلائمه لكنها مجرد قوى Powers تؤثر فينا فتنتج احساسات متباينة عن طريق صفاتها الأولية مثل الألوان، والاصوات والطعوم، والروائح، وقد سماها "لوك" بالثانوية لأن وجودها ليس ضروري في الشيء فقد توجد وقد لا توجد (٢)، كما يمكن للشيء أن يوجد بدونها فوجود المقعد مثلا لا يستلزم وجود لون ما كالبنى، أو الأصفر، أو الأبيض، لأن اللون صفة ثانوية يمكن للمقعد أن يوجد بدونها غير أنه لا يمكن أن يوجد بدون قاعدته أو أرجله الأربعة فالشكل هنا يعد صفة أولية أساسية ملازمة له بحيث لا يمكن تصوره بدونها.

وهكذا يتضح لنا أن "لوك" يعطى للمدركات الحسية في العالم المادى صفتين، أو كيفيتين: أولية، وثانوية، تعد الأولى صفات

(1) Ibid ,
(2) Essay. Book II Sec CV III para 12- 13

الحواس التي خلقها الله فينا، ويحدث بعد الرؤية، أو الشعور بالأشياء الجزئية أن تؤثر هذه الأشياء على حواسنا إلى حد انتقال هذا الأثر إلى مراكز الاحساس في المخ، ثم تنتج "أفكارا" ففسى عقولنا مستمدة من الصفات الحسية الموجودة في الجسم الخارجي كجمه، ولونه، ورائحته، ودرجة صلابته، أو ليونته، وغير ذلك من أمور " (١)

ومن خلال هذا النص نستطيع أن نتبين أن "لوك" يدعو إلى التعرف على العالم من خلال الاحساس به، وممارسة أفعال الحواس كالرؤية، واللمس، والشم، والتذوق وغيرها. ونحن نجد أن هذا الموقف يكاد يقترب من موقف "باركلي" في التعرف على العالم لكن الفرق بينهما يكمن في عدد من المسائل سوف نوردتها تباعا. فبعد أن أثبت "لوك" وجود عالم خارجي عن طريق حواسه يحاول تقسيم كيفيات الأشياء إلى نوعين من الكيفيات أو الصفات هما : الصفات الأولية: وهي الصفات التي يتقوم الشيء بها ولا يكون له وجود بدونها، وهي تتميز بالثبات كما أنها أساسية، وملازمة للشيء على الدوام مهما تعرض للتغير.

ويعرض "لوك" في الكتاب الثاني من المقال. (٢) للصفات الأولية في الشيء ويعطى مثلا لها: بالشكل والامتداد، والصلابة بحبة القمح *agrain of Wheat* فيقول: "إننا إذا

(١) Essay, Book II ch 8 para 26 p (8)
(٢) Ibid, Book II Sec CV III Sec 9
p 170.

(المعاني) التى تكون الاشياء مثل الحجر، الشجر، الكتاب الخ. وجميعها أشياء قد تشير ، وتحرك مشاعر الحب ، أو الكراهية أو المتعة ، انها تلك الاشياء اللامتناهية التى تشكل أفكار، وخطوط المعرفة التى يستوعبها الانسان ،والتى تساعده كثيرا سواء فى التأمل ، أو التخيل ، أو التذكر" (١)

ويقصد "باركلى" من هذا النص الإشارة إلى أهمية وجسود الصفات الأولية ، والثانوية جنبا إلى جنب فى الجسم أو الشيء موضوع المعرفة، وهو يعطى مثالا بفكرة التفاحة - على غرار مثال "لوك" فى عرض الصفات الأولية، والثانوية - باعتبارها جسم يجب أن يكون حاصلًا على الصفات الأولية المقومة لوجوده كما يكون أيضا حائزا على الصفات الثانوية التى تمثل جزءا أساسيا من مقومات وجوده حتى يتسنى للذات المدركة الاحاطة به بدقة وكمال وهذا هو السبيل الذى تدرك به الذات وجودها حيث تثبتت وجود الأشياء فى مقوماتها، وأصولها الظاهرة ،والخفية، الأولية والثانوية يقول " باركلى": " اننى أطلق على الكائن النشيط الذى يستوعب ويدرك ويفطن هذه الاشياء بالعقل أو "الروح"، أو الذات (٢) ، ومن خلال هذه الكلمات البسيطة يمكنك أن تلاحظ أننى أضيف بعض الأفكار الجديدة للمعرفة، من حيث ان وجود الفكرة

(1) Principles of Human Knowledge
p 1. p 27 - 28.

(2) " this Perceiving, active being is
What I call mind spirit, Soul
or my Self " .

موضوعية وأساسية يتقوم الشيء بها، والثانية تتعلق بالذات المدركة، ولا تكمن فى الشيء، ولذلك سميت ثانوية .

وإذا كان "باركلى" قد نقد "ديكارت" فى قبوله للكيفيات الهندسية المكونة من الحركة، أو الشكل، والمقاسدار والزمن ولم يعترف بفكرته الرئيسية عن "الامتداد الهندسى" الجامد الذى لالون له، ولا صوت، ولا طعم، ولا رائحة باعتبارها تلغى وجود العالم برمته، وتحيله إلى مجرد امتداد هندسى معقول منزوع الكيفيات . فانه لم يفتأ أن سدد سهام نقده للكيفيات، أو الصفات الثانوية التى خلعها "لوك" على الأشياء . واعتبرها صفات أو كيفيات تتعلق بالشيء المادى أيضا، وأن الذات المدركة ينبغى أن تحصل على فكرتها عن صفات الشيء الأولية إلى جانب الصفات الثانوية التى هى فيها أصلا . فليس من المعقول أن يوجد شيء، أو جسم مامتد ومتحرك لالون له ولا صوت . وكيف نتمكن من ادراكه كاملا وهو يفتقر إلى عدد من الكيفيات المقومة لوجوده ولتكامل فكرته فى أذهاننا؟ إن وجود الجسم فى مذهب "باركلى" ينبغى أن يكون مصحوب وجوديا وموضوعيا بالكيفيات الثانوية على قدر مصاحبتها للكيفيات الأولية .

يقول "باركلى" فى تفسير هذا المعنى: " . . ولكنى أود القول بأن بعض الأشياء، أو شيء واحد يمكن أن يجمع الكثير من الصفات، وهى التفاحة التى تحتوى على لون معين، وطعم مختلف، ورائحة، وشكل آخر مختلف أيضا وهذه هى بعض الأفكار

مقله أو يشعر بامتداد أى من الاجسام دون الاعتماد على الكيفيات الحسية "Sensible Qualities" (١).

ومن تحليل هذا النص يتضح لنا أن الصفات الحسية ، أو الثانوية تتلازم بالضرورة مع الصفات الاولى ، ولا تنفصل عنها ، ولما كانت غير منفصلة عنها حتى على المستوى الذهني فينتج من ذلك أنها توجد فقط في العقل . وهذا هو المدخل لنظرية المعاني ، والمذهب حسب الالامادى عند " باركلي " على ما سيتبين فيما بعد .

(1) Ibid , Para . 10 p 33.

(المعنى يعنى وجود الشخص ، وامكانية استيعابه " (١)

ومن تحليل هذا النص تتضح لنا الصلة الوثيقة بين اثبات وجود النفس المدركة ، أو العارفة ، وبين الأشياء المدركة في العالم الخارجى " فعندما أقول اننى أكتب الجدول الآن ، فهذا يعنى التأكيد على أنه موجود وأنا موجود لاننى أرى وأشعر به ، لانه جزء من دراستى " (٢) .

ان اقبال " باركلى " على العالم ، ومحاولته التعرف عليه انما قد جعله يخلع على الأشياء صفاتها ، أو كيفياتها الأولية والثانوية بحيث أصبحت الكيفيتان فى مستوى وجودى واحد وهذا ما مبر منه " باركلى " فى قوله : " .. ان هؤلاء الذين يؤكدون على حقيقة وجود الشكل ، والحركة وبقاى الكيفيات الأولية التى تمثل الصفات الاصلية بدون وجود العقل يمكنهم فى الوقت نفسه الاعتراف بصفات اللون والصوات ، والحرارة ، والبرودة ، وجزئيات المادة ، لذلك فاننى أود أن أعرف من ذا الذى يستطيع مجرد أن يعكس أو يحاول استنباط حركة ، أو لون لى فكرة من الأفكار فى

(1) Principles : p 28.

(2) The table I write , on , I say exists , I see and Feel it , and if I Were out of my study I shou'd say it existed , meaning thereby that if I was in my study I might perceive it , or that some other spirit actually does perceive it.

Principles p 1 - para 3 p 28.

فإن المرارة ليست في الجسم الواقعي ، أو المحسوس بل في الشخص الذي يدركه كما أن اللون لا يتوفر بصفة أساسية في موضوع الإدراك بقدر ما يكون لدى المدرك للموضوع . وهكذا نفى "لوك" و"ديكارت" أن تكون الصفات الثانوية لازمة لطبيعة الشيء ، ومكملة لمقوماته على فرار الصفات ، أو الكيفيات الأولية .

والحق أن "ديكارت" لما كان قد ذهب إلى الشك في العالم الحسي وقلل من قيمة الحواس كمصدر للمعرفة ، فقد أنكر معها سائر الكيفيات ، أو الصفات المتعلقة بها ففي مثال الشمعة يقول نفى الإشارة إلى الكيفيات الثانوية : " ... لاشيء يقينا من كل ما لاحظته فيها من طريق الحواس إذ أن ما وقع منها تحت حواس السدوق ، أو الشم ، أو البصر أو اللمس ، أو السمع قد تغير كله ، في حين أن الشمعة نفسها باقية " (١)

وينطوي هذا المثال لديكارت على إشارة واضحة إلى أن الكيفيات الحسية هي شيء وثيق الصلة بالمدرك ، أو الناظر ، وليس لها صلة بالشيء موضوع الإدراك لأن الذي بقي من الشمعة بعد الاقتراب من النار ليس هو شكلها بما يحمله من صفات ثانوية منها ، وإنما الذي بقي هو الجسم ، أو مقدار المادة يقصد بذلك الامتداد الذي هو الصفة الأولى ، والكيفية الأولية المقومة للشيء وهو يقصد أمعانا في التجريد أن يكون الامتداد هو نفسه الذي يتراءى له فلعل حواسه تخدمه فلا يدركه ، كما هو

(١) ديكارت التأملات ، التأمل الثاني ص ١٠٥ .

(٢) نقد "باركلي" (١) للكيفيات الثانوية عند "ديكارت و "لوك"

وظهور المذهب اللامادى :

(١) تصور "ديكارت " و "لوك" للعالم المادى :

لقد رأى "ديكارت" و "لوك" أن الكيفيات الثانوية مثل اللون والشكل والرائحة هي من قبيل الصفات الثانوية أو الذاتية من حيث أنها قائمة في ذات الشخص المدرك ، أو الناظر وعلى سبيل المثال :

(١) جورج باركلي George Berkeley (١٦٨٥-١٧٥٣) .

فيلسوف إنجليزي متدين ولد في أيرلندا في ١٢ مارس ١٦٨٥ منتصيا لأسرة إنجليزية بروتستانتية ، دخل جامعة دبلن في السادسة عشر حمل على الأستاذية في الفنون ، عين مدرسا بالجامعة ١٧٠٧ لتدريس مواد اليونانية واللاهوت ثم عمل قسيسا ، أهم مؤلفاته "محاولة في نظرية جديدة للرؤية" ١٧٠٩ ، نشر بعدها أهم كتبه "ميادى المعرفة الانسانية" يبسط فيه باللوب واضح أسباب الخطأ ، وصعوبة دراسة العلوم وعوامل الشك والكفر بالله والالحاد .

وجد "باركلي" في المبدأ التصورى وسيلة لانكار المادة ، والرد على الماديين ، جعل من الله محور لمذهبه في الوجود والمعرفة ، يقول : "إن مذهبه اللامادى قد انبثق نتيجة دراسة لمذهب "لوك" التجريبي ، و "مالبرانش" الدينى فقد اختلف مع "لوك" الذى أنكر موضوعية الانواع والاجناس وآمن بالمعانى المجردة فى الذهن - فأنكر "باركلي" وجود المعانى المجردة ، والمعارف الجزئية - وأقر وجود اسم معين ينطبق على مجموعة جزئيات كما اتفق مع "مالبرانش" ، وخاصة فى مسائل الوجود والمعرفة واليقين .
Copleston, Frederick, A History of philosophy British ph, part II New York 1964 p 9 - 10.

ومن خلال هذا النص نتبين اشارة الفيلسوف الى خداع الموجودات الحسية فى العالم المادى ، فالموجودات الموضوعية لاتعطى للذهن ولا للحس صورة عن حقيقتها أو عما تبدو عليه فى واقع الأمر وهذا ما حدا بديكارت الى انكار أية معرفة آتية من الواقع الموضوعى للمدركات الحسية - واقتصار الموضوعية فى تصورهِ على موضوعية الأنكار الذهنية المتميزة بالجلاء والوضوح .

وأكثر من ذلك فان "ديكارت" لم يقتصر على الشك فى أحكام حواسه فحسب ، بل تعدى الأمر الى الشك فى أحواله النفسية المتعلقة بحواسه أو - على حد تعبيره - بالأحكام المبنية على الحواس الداخلية وهو يصرح بذلك فى تساؤل له فى النص نفسه فىقول: ... اذ هل هناك ما هو أعمق ، وألمق بالنفس من الألم ؟

ومع ذلك فقد تعلمت فيما مضى من بعض الأشخاص الذين كانت أذرعهم ، وسيقانهم مبتورة انه كان يلوح لهم أحيانا أنهم يحسون ألما فى الجزء المبتور من أجسامهم ، وهو الأمر الذى دعانى الى التفكير أنى لا أستطيع أيضا أن استوثق من وجود أذى حقيقى فى أحد أعضاء جسمى ، وان أحست فى هذا العفو ألما" (١)

ويبلغ الشك الديكارتى ذروته من خلال هذا النص الذى ينصب على الشك فى الاحساس الداخلى للإنسان ، والذى يرى الفيلسوف من خلاله ان الألم المصاحب للجسد ، والذى هو على صلة عميقة ووثيقة بالنفس قد يخدع أحيانا . فقد يلوح للمعوقين أنهم يشعرون ألما فى أعضائهم المبتورة فكيف يحدث ذلك إن لم تكن الاحساسات الباطنة ،

في الحقيقة ، تقديره صغيرا أو كبيرا ، بعيدا أو قريبا ، وقد تؤثر فيه حالته النفسية الداخلية فلا يراه بوضوح ، أو يتجاهل وجوده لاشعوريا .. لكنه في جميع هذه الاحوال يرى من النظر أو تناول الامتداد الحسى أو المادى - للأسباب السالفة - لكنه يتناوله فقط باعتباره ادراك ذهنى و" تصور مجرد" خال من أى أثر للمادة أو الحس لانه يرى أن الركون إلى الحواس في تحصيل المعارف هو موضوع منوط بالمجادلة ، لأن موضوعات العالم الحسى المادى محل تغيير ، وتبدل ، ومصدر وهم ، وخداع لاتستند أحكامها إلى الأفكار الواضحة المتميزة ومن ثم فلا نصيب لها من الدقة ، واليقين .

وكلما تراجع الانسان من العالم ، كلما تحررت أحكامه من ألال المادة الجامدة المتغيرة ، و ازداد نصيب أفكاره من الوضوح والجلأ " فالامتداد العقلى" هو الكيفية الأولى ، أو المصفة الجوهرية للموجودات المادية التى تتميز باليقين لأنها تستند إلى فكرة واضحة متميزة ، " ذهنية" متجردة من علائق الحس .

يقول "ديكارت" فى مسألة خداع الحواس : " لكن كثيرا من التجارب قد قوت شيئا فشيئا كل ما كان لدى من ثقة فى الحواس لأنى لاحظت مرات كثيرة أن الأبراج التى كانت تلوح لى مستديرة عن بعد إنما تلوح لى مربعة من قرب وأن التماثيل الضخمة المقامة على قمم تلك الابراج تبدو لى تماثيل صغيرة إذا نظرت إليها من أسفل...." (١)

(١) ديكارت : التأملات : ت عثمان أمين التأمل السادس ص ٢٤٦ .

وعندما رد "لوك" المعرفة إلى الحسن فقد تصور أن العقل صفحة بيضاء يكتب عليها الحسن والتجربة بالآلاف الطرق " (١)

فالعقل صفحة بيضاء خاوية تماما من أى كتابة عليها
وخالية أيضا من أى أفكار ، ويستطيع الإنسان أن يملأ هذه الصفحة
الخاوية بما تمده به حواسه من أفكار عن العالم الخارجى.

بهذا الموقف المستند إلى ممارسة الخبرة الحسية والركون إلى معارف التجربة في تكوين أفكار العقل نجد أن لوك يخالف البداية الحقيقية لمذهب "ديكارت" فهو يثبت ما شك فيه الثاني، ويهتم بمن أعرض عنه ، ويبتدئ منهج معرفته من اتجاه مخالف تمام المخالفة لما نهج عليه "ديكارت".

ولكن هل معنى هذا القول أن المسافة شاسعة ، والبين كبير
بين هذين المذهبين ؟

ان البداية تبدو مختلفة، والمنبع يبدو مغايرا فشان بين
فيلسوف يرفض الحواس، ويرتاب منها، وآخر يقبلها مصدرا للمعرفة
وملا للشقة واليقين. الموقفان مختلفان تماما .

وعلى الرغم من أن "لوك" قدر فض تصور "ديكارت" وتجرباته ، كما رفض نظريته على المعارف ، والأفكار الفطرية ، وأقام مذهبه التجريبي بعيدا تمام البعد عن التصورات ، والتجريدات التي غالى "ديكارت" فيها . بيد أنه ، وببقريره للمصدر الثانى من مصادر الخبرة الحسية ، وهو المتعلق بأفكار التأمل (الاستبطان) يكون قد تعلق بأهداب المذهب العقلى فى غير وعى منه . ولمالا

(1) Essay Book 1 chap 12 p 160.

والملازمة للنفس تخضع أيضا ، لأنها تتعلق بالجسد ، وتعتبر من حالاته من الالذة والالم . ان هذا الموقف الذى ساقه الفيلسوف قد تآدى به إلى رفض معارف الحس ، والحالات النفسية المصاحبة للبدن ، والعودة إلى تلمس اليقين فى تمهورات العقل المجردة ، وأفكاره الواضحة المتميزة . وإذا بحثنا فى موقف " لوك " من معاملة الكيفيات فسوف نجده يتآدى إلى عالم الموجودات من خلال خلق الصفات الأولية والثانوية عليها والعالم عند " لوك " مدرك بالاحساس الذى هو مصدر المعرفة الوحيد بحيث لو فقد الإنسان حاسة من حواسه فقد ملمه بما يقابلها من المحسوسات .

وقد صنف " لوك " الأفكار الموجودة فى العقل إلى نوعين يرجع كل منهما إلى التجربة التى تعتمد على الملاحظة وهى نوعان أحدهما خارجية External موضوعية Objective ، والثانية معدرها الحس Sensation (١) ، والثانية داخلية Internal ذاتية Subjective ، معدرها التفكير . Reflection . وهذا لا يعنى أن الأفكار الموجودة فى العقل ترجع إلى المصدر الأول دون الثانى بل ترجع إلى المصدرين معا فجميع الأفكار تتكون نتيجة التجربة الخارجية والتأمل الداخلى .

ولما كانت للتجربة مكانتها الأولى فى مذهب " لوك " ولما كانت الأفكار محصلة لاجتماع تجربة الحس والتأمل الذاتى كانت التجربة الحسية المنطلق الرئيس لهذا المذهب فقد ردت المعرفة برمتها إلى الحس .

(١) : Essay Book 11 chap. 23 p 178.

(٢) Ibid.

يقول "لوك": إن أفكار الاحساسات تنتج من تأثير الأشياء المادية الجزئية الموجودة في العالم الطبيعي حولنا فنحن نرى أشياء كثيرة حولنا كالمقاعد، والنوافذ والطرق، والأشخاص، نرى كـسـل هؤلاء بحواسنا .

ومن خلال ضوء معين تبصر العين الأشياء، كما تشعر اليدان بالبرودة، والسخونة عن طريق اللمس، ويشعر الفم بالطعوم عن طريق التدقيق . وهكذا تفعل سائر الحواس التي خلقها الله فينا (١).

ويحدث بعد الرؤية ، أو الشعور بالأمور الجزئية أن تؤثر هذه الأشياء على حواسنا فينتقل هذا الأثر إلى مراكز الاحساس في المخ، ثم تنتج " أفكارا " في عقولنا مستمدة من الصفات الحسية الموجودة في الجسم مثل حجمه، ولونه، وطعمه، ورائحته، ودرجة صلابته ، أو ليونته وغير ذلك من أمور .

ومن الملاحظ أن الدور الهام الذي يوليه "لوك" للعقل إنما هو تيار ديكارتي خفي يكمن في ثنايا منهج التجربة الحسية عند "لوك" ، ودليل ذلك أن الأفكار المستمدة من الحواس والمدرجات الحسية الخارجية لا قيمة لها ، ولا دور في المعرفة ما لم تمر هذه المعارف بتجربة التأمل الباطني من طريق العقل .

وجدير بالذكر أن اضافة "لوك" لعامل الاستبطان، والتأمل في عملية المعرفة قد خفف من تأثير النزعة الحسية في مذهبه، كما فصل بحسم بينه وبين مذاهب الفلاسفة الحسيين .

(1) Essay, Book 11 ch. 8 para 26 p 181.

وقول "لوك" بالبدا من التجربة لا يضاف العقل، ولا يلغى دوره الرئيسى فالمبتدئ، بالتجربة، المستخدم لحواسه مصدرا للمعرفة لا يغتسرف المعارف من المحسوسات، كما هي عليه فى واقع الأمر، ولو كان الأمر كذلك لتلاشى دور الذهن بل لتلاشى لفظ "الأفكار" من قاموس المعرفة عند "لوك".

إن المعارف المستمدة من الحواس تمر خلال استيعاب الإنسان لها بعملية ذهنية دقيقة، ولا تقوم الحواس منذ البداية إلا بدور الوسيط الذى ينقل صور المدركات الحسية إلى ملكة العقل النقدية، التحليلية، التركيبية التى تعمل عملها فى الأفكار عن طريق ملكات التذكر، والتخيل، والتفكير وغيرها من القدرات، والملكات الذهنية. فقول "لوك" بخلو العقل إلا من أفكار الحواس لا يعنى الغناء قيمته الموضوعية، أو التقليل من دور قدراته الفعال فى مجال المعرفة. فالعقل لا يقف سلبيا إزاء المعارف المنقولة له عبر قناة الحس لانه يتضمن استعدادات كبيرة وعملية دقيقة من تذكر، وتخيل، وتصور، ومقارنة، كما ينطوى على قدرات كثيرة كالقدرة على التبسيط والتركيب، والتشخيص، والتجريد، وليست كل هذه العمليات من قبيل الأمور المكتسبة مع الأفكار الناتجة من الخبرة الحسية؛ بل انها أمور عقلية نبتت من طبيعة العقل ذاته، وتفاعلت مع عملياته الدقيقة الفعالة.

بقى لنا أن نسأل كيف يتسنى للأشياء المادية التى تحسها

حواسنا ونشعر بها أن تتحول إلى مجرد أفكار فى أذهاننا ؟

بيضاء خاوية ، واعتمد على خبرة الحس والتجربة فى تحصيل المعارف ،
فانه فى مجال حديثه من مصادر المعرفة العقلية- وخاصة ما يتعلق
منها بأفكار التأمل باعتبارها المصدر الثانى للمعرفة بعد أفكار
الاحساسات - يشير دون قصد إلى نوع من الحدس الباطنى وهو فى
هذا الموقف المستتر تحت وطأة الحس والتجربة نراه فى وجسه
ديكارتى خفى كان قد انتهى إليه بحكم التطور المنطقى لمذهبه .
ولعل " لوك " كان يقصد من وراء ذكر هذا المصدر ابراز القدرة
الالهية العليا التى تتمثل فى المرحلة الاخيرة والنهاية من مراحل
المعرفة . وهنا فنحن نتساءل عما إذا كان هناك وجه شبه خفى
بين موقف "ديكارت" من دور الاله فى المعرفة الواضحة المتميزة
التي يكفلها "الضمان الالهى" وبين موقف "لوك" خاصة فيما ذكره
من المصدر الثانى والرئيسى للمعرفة التجريبية (مصدر الحدس الباطنى)
ودور "الفضل الالهى" فى صياغة أفكار الخبرة الحسية .

(ب) موقف "باركلى" من المعرفة بين تصويرة "ديكارت"

وتجريبية "لوك" :

تعد الفلسفة اللامادية رد فعل طبيعى للمبدأ الديكارتى
الذى يقرر : ان الذهن لا يعرف الاشياء مباشرة وعلى هذا النحو
قرر "باركلى" أن الاشياء تعرف بمعانيها ثم غالى فى هذا الموقف
التصورى إلى الحد الذى لم يحل معه الاشياء إلى معانى بل أحال المعانى
أشياء ، وهذا ما سوف يتضح لنا عند عرض مذهبه .
فبعد أن عرضنا لتصور "ديكارت" ، و"لوك" عن العالم ، نسود

ويرى "لوك" اننا لانستطيع تفسير عملية الاستبطان أو كيف تنتج الافكار في عقولنا بصورة واضحة ، لأن هذه العملية تعزى إلى الله وتتم بفضل الله وينصح بعدم الخوض في مسائل أعلى من مستوى معرفتنا الانسانية يكفى لحسب أن نعرف كيف تتكون الافكار في عقولنا دون الخوض في مسائل فيسيولوجية " سيكلوجية " يختص بها علم النفس والفيسيولوجيا أكثر مما تتعلق بمجال الفلسفة . وجدير بالذكر أن موقف "لوك" من تكوين الافكار في العقل ونصيحته بعدم الخوض في معرفة أسبابها ، ومكوناتها ، وفي عملياتها المعقدة إنما تعد اشارة خفية منه إلى وجود علة أعلى تسببت في ايجاد الافكار في عقولنا . وساعدت في مراحل اكتمالها بحيث لاتستطيع قدراتنا المحدودة الاحاطة بالقوة والقدرة الكامنة وراء عمليات العقل ، ونشاطه الذى تنتج منه افكار محددة ودقيقة من العالم المادى . ومن جهة أخرى فان هذا التصريح بحدود قدراتنا وبوجود قدرة تسمى علينا ، وعدم التفسير الواضح لعمليات ونشاط الذهن إنما يشير إلى دور مستتر لاله في عملية المعرفة ، وهو بدون شك موقف رئيس لاسيما وأن كمال الفكرة ، ووضوحها لايتأتى إلا بعد مرحلة مرورها بالعمليات العقلية التى يرجع نشاطها وقدراتها إلى قوة أكمل منا ، وأسمى من طبيعتنا وأقدر على فهم طبيعة هذه العمليات .

واذا كان "لوك" وهو يؤسس مذهبه الحس التجريبي قصد أنكر في أولى خطواته وجود المبادئ والنظريات الفطرية وهما جسم أتباعها (ديكارت - ليبنتز - وغيرهم ٠٠٠) فجعل العقل صفحـة

أما " لوك " الذى ذكر وجود كيفيات ثانوية فى الاشياء تتعلق بدواتنا ، وتساعدنا على الادراك فانه من الخطأ أن ننسب إلى الذات وحدها هذه الكيفيات لانه لو حدث ذلك لانتفى وجود الاشياء الفعلى، وكيف يمكننا أن نتعرف على الاشياء، ونصدر أحكام عليها ، من مجرد وجود كيفيات أولى ملازمة لها ومعنى ذلك أن الصفات الأولية مستقلة " عن تأثير الذات لانها خاصة بالموضوعات فى موضوعيتها ، بينما أن الصفات الثانوية وثيقة الصلة بالذات معتمدة عليها ، وهذا ما ذهب اليه "لوك" وما فنده "باركلى" حين قال ان الصفات الثانوية لها من الأهمية، للصفات الأولية تماما لانها تفيد فى معرفة الشئ وكيف نتمكن من معرفة شئ من مجرد صفاته الأولية فحسب كيف يتمنى لنا معرفة الانسان بالتحديد ، أو الحيوان أو شئ آخر فلكى يكون لشئ وجود واقعى لابد أن يكون متصفا بصفة معينة . سواء فى اللون ، أو الحجم ، فإذا عرفت انسانا ما فمن الضروري انى لكى أعرفه بدقة أن أعرف شكله ، ولونه ، وطوله ، وحجمه ، وإلا فكيف أستطيع أن أميز بينه ، وبين غيره . أو أن أثبت وجوده الموضوعى، فبقدر ما تسهم الصفات الأولية فى تحديد، وتقويم الشئ فان صفاته أو كيفياته الثانوية تعد أيضا على نفس مستوى الأهمية لأن الوجود الموضوعى للشخص ، أو للشئ يستند إليها . يقول " لوك " ثم كيف نقول بأن اللون ، والظعم ، والرائحة ، صفات ثانوية لتعلقها بالانسان، أو الشخص المدرك. فالطعم الحلو هو فى مذاق المتذوق والطعم المر كذلك ، فالاشياء منزوعة الكيفيات

الإشارة إلى النقد الذى وجهه "باركلى" إليهما والذى انحصر
بصفة خاصة فى موضوع "الكيفيات الثانوية" وهو يتساءل: فلى
مبادئ المعرفة البشرية "من قبول "ديكارت" للكيفيات
الهندسية الممثلة فى الشكل والحركة والمقدار، والزمن فرأى أن
هذه الأجسام لا تمثل أكثر من امتداد هندسى جامد لالون له،
ولا صوت، ولا طعم، وهكذا يرفض "باركلى" هذا الامتداد.
الديكارى الجامد لأنه يلغى وجود العالم، ويقول فى هذا الصدد:
"دعنا أولا نتفحص الرأى الذى بحوزتنا، والذى يبرهن على أن
الامتداد هو النتيجة الفعلية للمادة، وأن المادة هي الأساس والدليل
الذى يؤيد وجود الامتداد، لذلك أرجو منك أن تفسر لى ماذا
نعنى بقولنا: أن المادة تبرهن على الامتداد - فتبادر أنت
بالقول بأنك ليس لديك أدنى فكرة من المادة. ومن ثمة لن تستطيع
وصفها" (١).

ومن تحليل هذا النص يتبين مقدار النقد الذى يوجه إلى
فكرة الامتداد عند "ديكارت" ويفهم منه أن "باركلى" لا يعترف
بوجود ما أسماه "ديكارت" "بالامتداد" وأن هذا الشئ لا يجوز
البرهنة على وجوده انطلاقا من المادة "أذ كيف يمكن البرهنة
على وجود الامتداد من خلال "المادة" التى لم تعرف بعد تمام
المعرفة، ولا يمكن وصفها، أو البرهنة على وجودها"

وإذا كان هذا النص ينطوى على نقد مبرهن، ومحكم ضد
فكرة الامتداد الديكارى بما ينفى معها وجود الامتداد بكيفياته
الهندسية ويحس فيها أيضا ببزوغ فكرة اللامادية.

١) Principles : Part 1. para. 16.

كيفية، وصفاته الأولية، والثانوية .

وإذا كان "باركلي" يقبل الكيفيات الأولية، والثانوية فما هو موقفه من الجوهر . وهل يقبل بوجوده . الحق أنه يؤكد على وجود الكيفيات الحسية التي تمنحنا الأفكار التي لا تتأثر بوجود الجوهر .

وفي حين قرر "ديكارت" أن الامتداد هو جوهر المادة ، والفكر هو جوهر النفس نجد أن "لوك" يظفر إلى قبول فكرة الجوهر لتكون حاملا للصفات الأولية أو الثانوية، ولما كان تحصيل المعرفة يحدث من طريق الكيفيات بنوعيتها بحيث لا حاجة إلى الجوهر في هذه العملية فقد قرر "لوك" أن فكرة الجوهر غامضة مجهولة. (١)

يقول "لوك": " الجوهر عند "لوك" فكرة مجهولة تفترض فحسب ليكون حاملا للكيفيات المختلفة التي لا يمكن أن توجد بدون محور ، أو حامل upholding وهو ما نسميه بالجوهر (٢) والحامل الذي يقصده "لوك" بالجوهر، حامل الكيفيات المختلفة غامض مبهم يفترض لاحتياج الصفات إليه يقول "لوك":

إن من يسأل نفسه عن فكرة الجوهر فلن يجد في نفسه إلا افتراض فحسب لشيء لا يعرفه إلا على أنه دعامة لهذه الصفات القادرة على أن توجد فينا الأفكار البسيطة " (٣)

(1) Essay Book 2 ch 24 para 4 p 392

(2) Ibid . ch 23 para 2 p 392

(3) Ibid .

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للصفات الثانوية فإن نفس هذا الحكم يمكن أن يطبق على الصفات الأولية أيضاً مادام الإنسان هو مقياس لبعض الصفات الهامة في الشيء كالحلاوة، والمرارة، واللون والرائحة. فكيف أتحقق من حجم شيء ما في حالة القرب أو البعد منه . ان المقدار الذي يبدو من بعيد مغير قد يظهر كـهـيـكـل عندما نتقرب منه وما هو متحرك في خط مستقيم قد يبدو في شكل كروي ، أو دائري ، وكذا الحال بالنسبة للسرعة والبطء ، وعلى هذا النحو تصبح الكيفيات الأولى على نفس المستوى النسبي للكيفيات الثانوية . ان أشياء العالم المادي هي مصدر المعرفة بجميع كيفياتها يقول "باركلي" : " . . . انك لا يمكن أن تتخيل الجسم ، أو الهيكل الإنساني دون الأطراف والأعضاء ولا يمكن أن تشم رائحة وردة ليس لها وجود ، وهنا فلا يمكننى القول اننى أتصور لكن أقول اننى أشعر ويجب لذلك أن استخدم أى من حواس التى تساعد فى الإدراك الحسى . ومن ثم فاننى لا يمكن أن أتخيل ، أو اجزم بوجود أشياء لاوجود لها ، وبعبارة كل البعد عن تناول العقل البشرى فلا يمكن للعقل أن يتصورها أو يتمثلها لبعدها من الحقيقة الحسية " (١) . وهكذا يقرر "باركلي" أن العالم مجموعة أفكار ، وأن الأشياء لا توجد سوى بالقياس إلى عقل يدركها فتتحول إلى أفكار . ولا يعنى ذلك أن ثمة اتجاهها للعقلانية فى هذه الفلسفة لأن العقل يبدأ من الفكر ومن ذاته ، بينما فلسفة "باركلي" اللامادية تبدأ من الواقع الذى تمنحه

(١) (1) Principles, Part -1- para 5.

فالبعد لا يدرك المادة في حقيقتها الموضوعية ، بل كل ما يدركه هو العلامات والدلائل على المسافات ، والاوزاع والمقادير (١) .

ويرى "باركلي" ان ادراك الصفات الأولية انما يرجع إلى حاسة اللمس بحيث ينشأ من تكرار ممارسة حاسة اللمس تقارن بين المدركات اللمسية وبين بعض الاحساسات البعدية ، بحيث ينتج منها أمرين هما : الاختلافات الحادثة في الأضواء والألوان والاحساس العقلي الناتج من حركة العينين ومن ثمة يستطيع الانسان بحكم تعودده على هذين الأمرين قاءر اعلى معرفة المسافات ، وتقدير أوضاعها ، واطوالها (٢)

ومن المستغرب أن تتصور أبصارنا للكيفيات الملموسة في حين أننا نستنتجها من خلال الكيفيات المبهمة (التي هي بمثابة العلامات عليها) .

وهكذا ينكر "باركلي" وجود العالم المادي بمرته حينما يستعيف عن كيفيات المادة الماثلة أمام البصر علامات أو رموز تدل عليها . يقول في هذا الصدد : " ان المبادئ التي وفعتها لاتتعارض مع طبيعة الأشياء المادية والحقيقية في هذه الطبيعة التي تختفي معالمها من هذا العالم شيئا فشيئا . ويرغم ذلك فلا تتلاشى الأفكار التي تبرهن أن الأفكار باقية في العقل ، - وهذا العقل لم يفكر قبل الآن فيما قد يحدث للشمس ، والقمر والنجوم ؟ - وماذا نرى في المنازل ، والانهار والجبال ، والأشجار

(1) Principles , para 43 p 50

(2) Ibid para 44 p 51.

وتبدو فكرة "لوك" عن الجوهر غير متسقة مع مذهب الحسي التجريبي ، ومع ذلك فهو يرجع معرفتنا بالعالم الطبيعي إلى الإدراك الحسي الذي لا يتأكد في نظره بدون وجود جواهر تحصل الملمات الحسية التي ندركها والتي تؤكد وحدة موضوعات المعرفة .

(ج) المذهب اللامادي عند "باركلي" وأثر الفكر الديكارتي:

في ضوء مذهب "ديكارت" و"لوك" وتصوراتهما عن الكيفيات والجوهر ومصادر المعرفة . يؤسس جورج باركلي "فلسفته اللامادية (Immaterialisme) والمادية هي المذهب الذي ينكر المادة ويسلبها بقدر ما يقرر الروح والعقل .

وانكار المادة لازم من المبدأ التصوري الذي يقصر أن الموضوعات المباشرة للفكر هي المعاني دون الأشياء . (١)

يقول "باركلي" أن وجود الوجود هو أن يدرك أو أن يدرك " فالمدرك هو المعنى أما غير المدرك فلا وجود له ، والمادة فـ في تصور "باركلي " معنى مجرد لا يمكن تصوره بدون الكيفيات .

ومن الأدلة التي ذكرها "باركلي" في رسالته " نظرية جديدة في الرؤية " "Essay Towards a new Theory of vision "

لأثبت عدم ادراكنا للمادة هو دليل الزوئية حيث يبين أن البصر لا يدرك بذاته المقادير والأوضاع والمسافات لأن المسافة مهما كبرت ، أو صغرت لا تمثل أكثر من نقطة واحدة من الشكسية

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٥٩ .

لذلك فان معانى اللمس ذاتية شأنها شأن سائر المعانى
الاخرى يقول "باركلى": ان انكار المادة لايعنى انكار الاشياء
في حقيقتها المادية لاننا على عكس ما يفعل "ديكارت" ندرك
المحسوسات ، ونقبل على العالم لاننا نشك فيه ، ولا نرفضه . "فانه من
العبث الطفولى أن يتصور الفيلسوف وجود المحسوسات محل شك
الى أن يبرهن عليها بالضمان الالهى" الصديق الالهى

ويستطرد "باركلى" مهاجما المذهب الديكارتى فيقول:
"ولو اننى قبلت هذه المسلمة لكنت قد شككت فى ذاتى نفسها
لان معنى شكى فى وجود الاشياء يستلزم بالضرورة شكى فى وجود
ذاتى أيضا، وهذا مستحيل لانى حين أدرك العالم وأثبت وجوده
بحواسى أكون فى الحال موجودا ، ومتوأم الوجود فيه .

نحن نعرف الاشياء كما هى فى الواقع ولنا القدرة أيضا
على التمييز الحاسم بين ما هو محسوس ، وما هو متصور ، بين ما
هو موجود وما هو متخيل ، ولما كان الإدراك الحسى هو وسيلة
التعرف على العالم ، وإثبات الذات فان الاحساسات تعد أكثر تماسكا
وانتظاما من الصور وهو ما يدعم قيام العلم الطبيعى الذى هو
تفسير الظواهر (المعلولات) بأخرى (العلل) .

(١) العالم المنظور فى تصور "باركلى"

هكذا انتهى "باركلى" فى عرض فلسفته اللامادية إلى
أن العالم مجموعة أفكار مرتبطة لامتناهية العدد يرمز بعضها
الى البعض الآخر ، أو يكون علامة عليه .

والاحجار، أو حتى في أجسادنا؟ هل تصبح هذه الأشياء مجرد ضرب من الخيال؟" (١)

ويعبر هذا النص من تحويل اللامادية للمعاني إلى أشياء حيث يشير فيه "باركلي" إلى ضرورة زوال العالم المادى، والطبيعى بما يحتويه من أشياء، وكيفيات، لكن العقل يظل إلى الأبد محتفظاً بآفكاره التى يحولها إلى أشياء، بينما يصبح العالم المادى ضرب من الوهم، والخداع.

ويرى "باركلي" ان الناس تخطئ عندما تظن فى وجود نسبة بين الامتداد المبصر، والامتداد الملبوس لشيء ما "غير أن الحقيقة تطلعنا على أن معانى اللمس، والبصر شيان متميزان متغايران وليس بينهما ارتباط ضرورى" (٢) وما العلاقة بينهما إلا على سبيل التقارن التجريبي، ودليل ذلك "أن معانى البصر حين تعرفنا المسافة، والأشياء القائمة عليها لاتدلنا فى ذلك على وجود أشياء على تلك المسافة لكنها فقط تنبهنا إلى ما سوف ينطبع فى عقولنا من معانى، أو احساسات اللمس التى تنتج عن أفعال معينة" (٣) وإذا افترضنا أنفسنا بدون هذه التجربة فاننا نصبح كالعميان الذين أبصروا فجأة وأخذوا يتحسسون المادة" (٤).

(1) Principles, p I p 46.

(2) Ibid : 43 p 50 - 51 .

(3) Ibid .

(4) Ibid .

ولادراك البصرى للعالم الخارجى - وجدنا تأييدا. تجريبيًا لنظريته
الفلسفية الكاملة" (١) .

ويبحث كتاب " نظرية جديدة فى الرؤية " فى حاسة البصر
فيرى أن الموضوعات الأولى ، والمباشرة للبصر هى الضوء، والألوان
وأيضا المسافات، والمقادير، والأشكال، والحركات، والأماكن وهنا
تصبح المعطيات الأولى ممثلة فى الضوء والألوان، والثانية فى
المسافات، والأشكال، والمقادير. والإنسان يستعين دائماً
بالمعطيات الأولى للبصر فى ادراك المعطيات الثانية أى فى تقدير
المسافات ، والمقادير ، والأشكال. لأن العين تعجز من تقدير
المسافة، أو المقدار ، أو الشكل فى ذاتهم. (٢) لكنها تسدرك
تقديرها فقط فى ضوء المعطيات الأولى، فالمعطيات الأولى هنا
تعد علامات على المعطيات الثانية من حيث أن ادراكات البصر
ما هى الا علامات أو دلائل على مسافات ، أو أوضاع، أو مقادير.

(٢) دور معطيات البصر، واللمس فى ادراك الأشياء :

على ضوء ما سبق ينتج لنا أن "باركلى" يعزى ادراك الأشياء
إلى معطيات البصر، واللمس فما معنى أن أقول أن هذا شيء مربع
أو هذا شيء مستدير أو غير ذلك - على حد قول "باركلى" - وهل
يمكن لنا وصف شكل أو مقدار لشيء ما فى غير ضوء ندركه من

(١) على عبدالمعطى محمد: تيارات فلسفية حديثة. دارالمعرفة

الجامعية ١٩٨٤ ص ٤٠٥.

(2) Principles : para 42 p 50.

والحق انه لما كانت الافكار هي الموضوعات ، وبالتالي هي العالم فانها لايمكن أن تظل منفصلة بعضها عن البعض الآخر بل من الضروري أن تنتظم ، وتتربط فيما بينها ، ويمثل بعضها علامات أو رموز على البعض الآخر ، يقول باركلي : نحن لاننكر الافكار المطبوعة على الحواس ، لكننا ننكر أن تكون هناك افكار قائمة بدون العقل الذي يتمثلها" (١)

والافكار التي تشكل العالم ، أو تكونه لابد لها من عقل يتمثلها ويرتبط بعقل آخر أسمى منه خلال هذا الإدراك (٢) هذا العقل الاسمي هو الذي يرسل هذه الافكار التي تمثل لغة تخاطب بها العقل الانساني.

ولما كانت فلسفة "باركلي" اللامادية قد ارتبطت من كتب بفلسفة "لوك" ، خاصة بعد نشر مؤلفه الأخير "بحث فسي الفهم الانساني" مقررًا أن الافكار علامات على الاشياء (٣) وأن الفلسفة في حاجة ملحة الى مقدمة ضرورية في علم العلامات وكان هذا الكتاب لوك هو نقطة البداية للكتاب الذي ألفه "باركلي" من "نظرية جديدة في الرؤية " يقول الاستاذ الدكتور علي عبد المعطي " ان كتاب "باركلي" من الرؤية لا يعد تمهيد الكتاب المبادئ كما ظن كثير من مؤرخي الفلسفة بل بالعكس تطبيقاً أولياً لنظرية "باركلي" في العلامات ، فلقد وجد "باركلي" في تحليله للبصر ،

(1) Principles: para 90 p 81.

(2) Ibid para 147. p 120

(3) Copleston, A History of philosophy V 5.
Part 11.

وتجربتنا عن الادراك اللمسى من خلال الادراك البصرى واجامنا
من ممارسته فى وسط معتم .

وبالاضافة الى عنصرى التجربة ، والسعادة يشير "باركلى"
الى وجود عنصر ثالث على غاية من الاهمية فى موضوع الادراك ،
هو الانتباه الذى يعنى تنبه العقل فى ادراك العالم الخارجى
فالعقل يجرد الاشياء من الالوان والاشكال ، والمسافات والامتداد
ويحيلها افكارا " (١)

وهذا الانتباه ، أو الفعل الصادر من العقل والمصاحب
لادراك العالم الخارجى المستند الى خبرة التجربة والعادة هو
ما يدعم ، ويعمق من فعالية نظرية العلامات " (٢)

وهكذا يتبين لنا : اننا أمام دلائل ، أو علامات بعدية
تدل على اللمس ، وعلامات بصرية تشير الى افكار اللمس ، تصدر
الاولى نتيجة الخبرة التجريبية ، والعادة ، أما الثانية فتأتى
نتيجة الانتباه (فعل الذهن) ولما كان من الممكن اعتبار الافكار
- لغة - بناء على ما تقدم - فاننا نصبح أمام مبدأين
أحدهما تجريبى للغة العالمية ، والآخر عقلى لها . " ممثلا فى لغة
العقل التى ترى الاشياء فى تجريداتها ومعانيها " (٣) ومن منطلق
اللغة العالمية ، وشمولية الافكار (٤) ، يفسر باركلى " فى

(1) Ibid para 87 p 78.

(2) Copleston: A History p 45.

(3) Principles : para 88 p 79.

(4) Ibid para 69 p 68.

خلاله أى نراه، ونلمسه، ولو أننا تحسنا أى شكل هندسى فوجدناه على سبيل المثال : مربعا أو مثلثا أو دائرى الشكل، لتبين لنا هذا الشكل بفضل البصر، وفى مجموعة ضوئية معينة (١) .

ومن هذا المنطلق يتبين لنا أن ادراك الاشياء انما يأتى نتيجة لاجتماع هذين النوعين من المعطيات (البصرية واللمسية، ولا يمكن من جهة أخرى أن يكون هذا الاجتماع متكاملا ما لم تجتمع هاتان المعطيتان اللتان تنتجان عنهما أن تصبح أفكار البصر (فوسط ضوئى معين) علامة، أو دلالة على أفكار اللمس (الذى يفعله الانسان بيديه) .

وجدير بالذكر أنه يستحيل علينا رؤية أى شكل من الأشكال ما لم تحدث من خلال وسط ضوئى معين، فكيف يتسنى لنا الاحساس بحجم، وطبيعة، أو حتى لون، أو مسافة شيء ما، فى وسط مظلم، أو بدون استخدام حاسة الابصار، وهنا يصبح التعاون والتأثر بين معطيات البصر، واللمس من عوامل نجاح الادراك الحسى، وبالتالي تقدم العلم الطبيعى من حيث أن " موضوعات الحاسة الواحدة تمثل رمزا، وعلامة توحى الى الذهن بموضوعات حاسة أخرى " (٢)

وتساعد التجربة من جهة، والتعود من جهة أخرى على تشكيل الادراك الحسى (٣) وفق هذا التأثر فتعودنا الرؤية فى النور

(1) Ibid para 44 p 51.

(٢) يحيى هريدى : باركلى ، ص ٤٩ .

(3) Principles , para 59 p 61.

(٢) وجود النفس :

يرتبط موقف النفس عند "باركلي" ارتباطا وثيقا بالعالم الطبيعي . فدراستها كما بين في فلسفته تفسر معها وجود العالم المحسوس لأنها تثبته عندما تقبل عليه كما تثبت ذاتها لدى الوقت نفسه .

وإذا كان "ديكارت" - كما سبق القول - قد حاول اثبات وجود النفس من طريق الفكر ذاته - الذي حاول من طريقه اثبات وجود خاصية التفكير واعتبارها جوهر للنفس - والتفتى ذلك أن يثبت وجودها من خلال أفعالها الداخلية ، وليس من خلال العالم المحسوس الذي رفض وجوده - باعتباره مجال شك وخداع - وأقبل على دراسة النفس وحاول البرهنة عليها من خلال الأفكار ذاتها الذي آمن بصحته ، وببطلان خطاياه وسلامة نتائجه . أما "باركلي" - الذي أقبل على العالم محاولا إدراكه - فقد أثبت وجود النفس من خلال ممارستها لمعرفة العالم والإدراك الحسي لموضوعاته .

وتبين لنا نعوس "باركلي" كيفية وجود النفس وثباتها وخلودها وتميزها عن العالم الذي تحيا فيه ، وتحاول إدراكه وإثباته في الوقت نفسه .

ولما كان العالم في تنوره لا يعدو أن يكون مجموعة أفكار مترابطة تمثل بعضها علامات ، أو دلالات على البعض الآخر فهى لذلك ثابتة ومن ثم تستلزم وجود حامل لها ، أو مفكر مدرك هو (النفس أو الذات) وينبغي التمييز هنا بين جوهر النفس ، وبين طبيعة الموضوعات المدركة في العالم .

" مبادئ المعرفة البشرية " كلية الافكار النابع من كليسة الوجود ، فالافكار في تصوره ليست جزئية منغلقة على جزئيتها لكنها تشير إلى افكار أخرى ، ومن ثمة فهي فكرة مفتوحة لانها تشير إلى افكار أخرى وتصبح علامة عليها ، وهنا يتصور "باركلي" فكرة " العلامة الكلية " والمقصود بها أن الوجود ، والافكار ليسا جزئين بل يتسمان بالطابع الكلى .

ولما كان الوجود متميزا بالكلية ، والعمومية ، والشمولية ، فالافكار فيه ممكنة . أو موجودة فيه بالقوة - على حد تعبير أرسطو - ويلعب الانتباه (عمل العقل) دوره الفعال في تطبيق هذه الكلية وتوسيع مجالها على العالم إذ بفضلها يتعدى الانسان حدود الافكار الجزئية ، ويصل إلى الكلية . فمثلا : يجعلنا الانتباه نتعدى حدود المثلث الجزئى إلى فكرة المثلث الكلى .

فالانتباه هنا هو الطريق إلى العلامة الكلية (١) - وهو تجاوز عالم المدركات البصرية ، واللمسية إلى عالم الفكر الشامل ، هو تجاوز مرحلة الادراك الحس ، والتسامى إلى ادراك الكليات دعامة العلم الطبيعى ، والنظرى ، يقول "باركلي" : " يتعلم الانسان قواعد الطبيعة من طريق الممارسة ، أو العرآن فيتعلم قراءة لغة الطبيعة بدون الخوض فى فهمها .. وهكذا يحس الانسان عندما يفتح الجزء الخاص بالطبيعة أن يدرك مقدار كرامة ، وعظمة العقل الذى يصل إلى الظواهر الخاصة بالقواعد الكلية أو القوانين الكلية للعالم الطبيعى " (٢)

(1) Principles , para 108 p 92

(2) Ibid .

طبيعتها الفعالة ، وبين طبيعة الأفكار (الموضوعات) . كما تعرف أيضا أنها مختلفة تماما عن الأفكار فهي باقية (خالدة) بينما الأفكار تقبل الانحلال ، وعلى هذا النحو يفرق الفيلسوف بين طبيعة هذا الجوهر الروحاني ، وبين سائر الأفكار الجامدة الأخرى فيرى أنه لما كانت النفس Soul (Spirit) هي التي تقوم بفعل الإدراك الحسي فهي إذن " شيء يفكر ، يريد ، ويدرك ، ومن ثم فهو جوهر لامادي ، أو روحي Spiritual . ثم انطلق من هذه الفكرة إلى البرهنة على خلود النفس " (١) .

- وجدير بالذكر أن فكرة الجوهر الروحي ، أو اللامادي إنما هي استمداد من مذهب "لوك" الذي تصور وجود الجوهر اللامادي أو الروحي - مما يؤكد تاثر "باركلي" بمذهبه في هذه المسألة -

وعلى ضوء ما سبق "فالنفس" روحانية خالصة . فعل خالص ، معنى ذلك أنها ليست وهجا رفيعا حيويًا ، أو نظاما من الأرواح الحيوانية لأنها لو كانت كذلك لفست لامحالة كما يحدث بالنسبة للأجسام ، لكنها شيء غير منقسم ، غير قابل للفساد ، لا جسمي ، ولا ممتد . ومن ثم يستحيل تكوين فكرة عنها ، لأنها غير الفكرة أي غير موضوعها فشتان ما بين المعرفة بها ، والمعرفة بالأفكار أي (الموضوعات) " (٢) .

(1) Principles : p (3) para

(2) Copleston : part (3) p 39.

ويرى "باركلي" أننا لانستطيع معرفة النفس على نحو ما تعرف الاجسام ولو حاولنا ذلك لأصبح تعريفها غامضا مجهولا لأن " النفس لايمكن أن تكون فكرة، أو تشبه فكرة ولذلك فانها ضرورية لأنها تكون الأفكار، ومن ثمة فانها لايمكن أن تكون " فكرة ... انها بسيطة لامتقسة كائن فعال، ولما كانت تدرك الأفكار فانه يمكن أن يطلق عليها اسم الفهم - Under-standing . لانها تنتج الاتكار وتكونها (١) .

ولما كانت "النفس" لاتصدر عن موضوع ما فانها تفتقد إلى الفكرة - من حيث ان الفكرة تستلزم وجود موضوع - وعلى هذا النحو يبدو تصور النفس أو الروح غامضا وفي معرض اثبات وجود النفس انطلاقا من العالم يقول "باركلي": "... ما الذي اذن يمنحنا علل الجواهر المادية .. انه شيء مجهول، لاجوهر ولاشيء آخر عسدا ذلك انها النفس اللامتقسة، الساكنة، اللامتحركة، اللامتدة التي لاتوجد في مكان" (٢)

والحق ان " باركلي" يحاول الخروج من مسألة غموض النفس بتعريفها كمعنى . فهي لاتعرف كفكرة، بل كمعنى notion وهذا يعني ان المعرفة بها تحدث عن طريق التأمل Reflection أي محاولة سبر أغوارها، والتمعن في تأملها، وسوف يتأكد للمعارف بعد ذلك أنه قد توصل إلى معرفة كاملة بها باعتبارها فعل خالص Pure act . وهذا التصور يفصل بحسم بين

(١) Copleston, F: A History. on 13, Berkeley (3) p 27.

(2). Principles , p (1) para, 80 p 74.

الانسانى (١).

والله يعد من أسمى، وأعلى ما يمكن تصوّره فى العقل " فهو
الملا الحقيقى الخالد، اللامخلوق، اللامتناهى اللانقسم الثابت" (٢) -

على حد تعبير "باركلى" - .

والعقل الالهى هو الذى ينتج الأشياء الخارجية كما يدركها
بصفة دائمة" (٣)

ويذهب " باركلى" إلى أننا لسنا فى حاجة إلى البرهنة على
وجود النفس - لاننا قد سبق أن أثبتناها من طريق ادراكها الحسى
بالعالم المادى ومعاشيتها المستمرة له - وعلى وجود الله . لان العالم
يتكون من أفكار ولغة وهذا يشير إلى موجد لهذه اللغة، ومتكلم بها
فهو الذى يخاطب الانسان من خلالها - أى عقله المتناهى - فالعالم
أفكار، والأفكار لغة ووسيلة تخاطب الله مع مخلوقاته . "وهنا نجد
أن " باركلى" يجمع فى حدس ميتافيزيقى واحد، وفى حركة
ميتافيزيقية واحدة بين ثلاثة موضوعات هى: الله . العالم . النفس" (٤)

(١) Copleston : A History. Berkeley 3 p 38

(٢) Principles: p 1. para 117 p 100

((٣) Ibid . p 3 para 72 p 70.

(٤) - على عبدالمعطى محمد: تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة

الجامعية ١٩٨٤ . ص ٤١٠ .

(٤) الانطلاق من المادة إلى وجود الجوهر الروحي أو تصور فكرة الله:

إذا كان الاحساس، أو "المعنى" هو وسيلة تعرفنا على العالم - على حد قول "باركلي" - فكيف يحق لنا إذن تفسير اثتــــلال الاحساسات في مجاميع ، واضطراد العلاقات بين هذه المجاميع ؟ (١) في حين أننا لا ندرك شيئاً خارج الذهن كما لا نستطيع تصور تمامه بين جوهر مادي (موضوعات العالم الخارجي) وآخر روحي (النفس) ، - وفي الوقت ذاته - فان ذهننا لا يحتوى على جميع المعانى، كما انه متفعل بالاضافة إليها، وقابل لها .

ولما كانت المعانى مدركة لجميع العقول في نفس الوقت ونفس الظروف (٢) كان من الضروري البحث عن علة تخلق هذه المعانى، لأن فمن ذا الذى يمنحنا هذه الأفكار ويكونها في عقولنا . يقول "باركلي" لاشك هناك روح خارجية تفعل ذلك.. هي "الله" (٣) الذى طبع في عقولنا الأفكار في نظام كما طبع في نفوسنا أفكار النظام الطبيعي الموجود في العالم المادي " (٤)

ويرى "باركلي" ان وجود الله يعد أكثر وضوحاً وبداهة من وجود الكائنات الانسانية، والسبب في هذا القول: ان علامات، أو دلائل وجوده هي أعظم ، وأقوى بكثير من العلامات ، والدلائل التى يشير اليها الوجود

-
- (١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٦١ .
(2) Principles, p 3 para 147 p 120.
(3) Ibid.
(4) Ibid.

لتفسير مظاهر الطبيعة - في حين أنه لو اتسمت هذه الروح بالسكون أو اللامبالاة، فاننا لن ندرك^(١) منها شيئا، ولن نتجه إلى التفكير فيها، أو تأمل آثارها " فينتهى "باركلي" من الدليل الأول على اثبات وجود الله من طريق الادراك الحسى لعالم من آثار ونظام لقدرة الله ، وحكمته إلى الدليل الثانى الذى يسوق فيه افكار النفس بما تنطوى عليه من قوى خيال - لاثبات وجود الله . يرى " باركلي " أنه من النظر فى صفات النفس وافعالها وما تنطوى عليه من حالات نفسية إنما يعد مدخلا للبرهنة على وجود الله . فالنفس لها قدرة على الخيال - ملكة الخيال - بالاضافة إلى قدرتها على ادراك العالم الحسى . ولما كانت هذه الملكة ليست من صنع ارادة الانسان لانه لا يقدر عليها، ولا يستطيع ايجادها لانه عاجز من الاحاطة بجميع الافكار لكثرتها فيلزم من ذلك وجود علة تسببت فى ايجاد هذه القدرات التى ليست من طبيعته، ولا يتقوى على خلقها ، وأن هذه العلة ليست مادية ، لكنها روحية - إنها الله ، منبع الافكار ، والحكمة الذى يمد العقل بآفكاره ، ومعانيه^(٢) يقول "باركلي" : " ينبغى على الانسان ضرورة الاسترشاد بنور العقل (Light of Reason) حتى يتمكن من السمو بفكره وبلوغ مرتبة الكمال ، والحكمة الالهيتين اللتان وضعتا الافكار فينا ، وخطبتنا بلغتها"^(٣).

(1) Principles : para 72 , p 7.

(2) Ibid , para 62 p 63.

(3) Ibid , para 72 p 70.

(هـ) أدلة وجود الله :-

رأينا مما سبق كيف أثبت "باركلى" وجود الله عن طريق العالم المنظور، وهذه هي الأدلة الثلاثة التى يبرهن بها على وجود الله - أو العقل الالهي - فهو يستدل على وجود الله فى برهانه الأول انطلاقاً من فكرته الأساسية " الوجود هو ما يدرك) To be is (To perceived) وفحوى هذا الدليل - أنه لما كان العالم مجموة افكار فى أذهاننا من سائر الناس ولما كانت هذه الافكار هى مصدر معرفة الانسان بآخر تطورات الطبيعة والعالم المادى بما لا يتوفر له وهو مخلوق جزئى متناه الاحاطة بها فيستلزم ذلك وجود علّة أخرى - خارج الانسان - ممثلة فى وجود عقل سام رفيع - يخلق معانى ، وافكار العالم فى ذهن المخلوق ، ويخاطب الانسان فى عقله بلغته وافكاره. (١) اذن فالله موجود. " ذلك العقل اللامتناهى الأزل ، العارف بمسائر الأشياء ، خالق قوانين الطبيعة ومنظم العلاقات بين الموجودات والظواهر ، أصل القوانين الكلية " انه عقل الله موجد الطبيعة . The Author of Nature _ (٢)

وهكذا يبرهن "باركلى" على وجود الله من خلال ادراك الوجود كما يحاول ابرار صفاته عن طريق البرهنة على وجوده من النظر إلى آثاره فى العالم الحسى. يقول فى ذلك: "... من الواضح أن الوجود الروحى اللامتناهى عاقل ، خير ، قوى ، وهذا الاعتقاد يكفى وحده

(1) Principles. p 3 para 62 p 63

(2) Ibid .

العالم الطبيعي المدرك - أو من دليل المدركات الحسية، وعلّة وجودها، والثاني مأخوذ من طبيعة تفكير النفس التي تنطوي على بعض ملكات كالخيال الذي يستلزم وجود خالق وسبب أعلى له لاسيما، وأن ارادة النفس غير قادرة على خلقه، أو ايجاده. أما الدليل الثالث فهو مستند إلى فكرة دينية - من العهد القديم - تعني أن الانسان مخلوق على شبه الله وصورته. فهو لا يبلغ الكمال المطلق في أي فعل من افعاله لكنه على شبه الله وصورته.

هكذا يعترف الفيلسوف بوجود علّة خارجية عليها، أو سامية فيقبل بذلك وجود الجوهر الروحي اللامادي *Immaterial Substance* - على نحو ما فعل "لوك" - مع أنه في بداية مذهبه كان قد قرر: إن هذا الجوهر ليس معنى، ولا مدركا بمعنى. كما أن قبوله لوجود عليّة في العالم دليل على اعتماده على هذا المبدأ في حين أن التطور المنطقي لمذهبه التتموري الاسمي لا يسمح له بقبول مثل هذا المبدأ. وكان "باركلي" يهدف إلى معرفة الحقيقة الالهية وتفسير صدور الموجودات أو (المعاني) عنها، في حين أن مبدأ مذهبه يكون "المعاني" من منطلق الادراك الحسي. على أية حال لقد أراد "باركلي" أن يصل إلى تصور عن حقيقة الذات الالهية فقال: اننا لانرى المعاني في الذات الالهية - أي نرى الأشياء بمقدار ما يمثلها في هذه الذات المعقولة على ما يرى "مالبرانش"^(١) - لأن المدركات الحسية التي يحتفظ العقل

(١) نيقولا مالبرانش "Malebranche" (١٦٢٨ - ١٧١٥) فيلسوف فرنسي وأحد تلامذة المدرسة الديكارتية، تابع ديكارت على مذهبه إلى أبعد حد، كما تأثر بالكتاب المقدس المسيحي =

وهذه التصوص الباركلية إنما تشير بوضوح إلى أن الإلهية
قمة المعرفة باعتبارها مصدر الأفكار واللغة، ومنبع الحكمة، والقدرة
والنظام ، ولكن هل يصبح الإنسان كمدرِك حسي، أو كاشن حي
الدليل القاطع على وجود الخالق ؟

إن "باركلي" يعتقد أن هذا غير صحيح لأن هذا الوجود المادي
أو الجسد للإنسان لا يمكن أن يكون ظلاً، أو عملاً كاملاً لعلة الداهية،
أو خالقها، لكن العلامة - أو الرمز التي تشير إلى وجود علة روحية،
وقوة متسامية عالية هو الذهن بما يحتويه من أفكار يقول "باركلي"
" .. أن النظر لأنفسنا - كذوات - لا يعطينا الدليل القاطع على
وجود الخالق إنما يتم اثبات هذا الوجود من طريق ما يهبه
لعقولنا من أفكار فعندئذ يكمن البرهان الأكمل على وجود الله"^(١)
أما الدليل الثالث الذي يبرهن به "باركلي" على وجود الله
فهو الدليل المستمد من نقص النفس وتشبهها بالله فإن وجود النفس
وطبيعتها لا تنطوي على أي كمال مطلق فهي محدودة في فعلها
محدودة فيفاعليتها، ومن ثم فهي ناقصة، فالإنسان مهما أوتي من
قوة، وبأس لا يستطيع أن يعمل إلى مرحلة الكمال لكن حد الكمال الذي
يعمل إليه لا يعدو أن يكون مجرد شبهة، أو صورة لله - وهذا مدخل
دينى يلجأ إليه الفيلسوف حيث يرى أن النفس خلقت على شبه الله ومورته
وهذا ماورد في سفر التكوين - العهد القديم من الكتاب المقدس المسمى
وعلى هذا النحو يبرهن "باركلي" على وجود الله بثلاثة
براهين يمكن اجمالها كالتالى : فهو يستمد الأول من نظام ودقة

(1) Principles p 3 para 72 p 70.

(٦) الفعل الالهي :

بعد أن أثبت "باركلي" وجود الله عن طريق آثارة وصفاته التي يلمسها العقل الانساني في العالم المادي يرى أن الله فعال في خلقه ، ومنظم للكون بمشيئته ، ويمكن اجمال الفعل الالهي - ملى ما يراه " باركلي " على النحو التالي :

- أولا - العقل الالهي هو الذي يعرض المعاني ، ونظامها في أذهاننا
- ثانيا - الارادة الالهية هي التي وضعت العلاقات بين هذه المعاني - ان لم تكن قد تسببت في ايجادها منذ البداية .
- ثالثا - إن اعتقاد المخلوقات بدوام الأشياء قرين بايمانها بدوام الله .

= ايجابيتها ، وتصبح في موقف سلبي تتوجه بنية خالصة وفي اشتباه تام يعتبر صلاة للنفس تتوجه بها إلى الله ليمنحها المعرفة التي تتم مباشرة باشراف حضوري لاتجد فيه أي صور للاستدلال ولا للمنطق إنما ترى من خلاله المعاني التي تعد نماذج (Archétype) أزلية للموجودات ذات طبيعة إلهية .

والنفس الانسانية لا تكتمل بالمعاني إلا في حالة اتحادها بالله ، فهو المحط ، أو المدى الذي تشغله النفوس كما أنه يمثل الملا (Espace) مكان الأجسام المادية فتري النفوس التي تنتشر في الملا الالهي المعاني في الله الذي ما أن تتحد به وترى المعاني حتى تتكشف لها من خلاله الحقائق الأبدية ونظام الطبيعة المثالي . والمعاني مثالية متقدمة في الوجود على الأشياء تقدم المثال الأفلاطوني على أفرادها .

بمعانيها معلومة من قبل في عقل الله اللامتناهي ، ومحدثبة
بارادته .

= ومن هنا يصح القول عنه انه كان فيلسوفا كاثوليكيامتدينا.
يذهيلى أن الجوهر الالهي هو علة ما يحدث في العالم من حوادث.
ويعرض "مالبرانث" في كتابه " البحث عن الحقيقة " لنظريته
في المعاني والرؤية في الله عرضا محكما، ويحدد مفهوم هذه.
النظرية بدءا من النفس الانسانية التي تتم معرفتها بالموضوعات
المتحدة بها اتحادا مباشرا بحيث لاتدرك سواها . ويقصد
"مالبرانث" بهذه المعاني (Les Idées) التي تعرف للنفس
عن طريقها حقائق الوجود كما يعرف العقل بواسطتها ما يمليه
عليه الوحي من أمور العقيدة ، وهذه المعاني تكون حاضرة في
النفس حضورا يستمولوجيا فهي الموضوعات المباشرة لها وهي
لذلك تتسم بطابع إلهي فعن طريقها يصبح الله حاضرا في
نفوسنا على الدوام متحدا بها اتحادا وثيقا من حيث أن
كمال النفس يتأتى عن طريق الاتحاد بالله (Entretien
E 2 , p 46) ، يقول " مالبرانث " : " ان أى كمال يتطو
به النفس انما يتأتى من معرفتها الحقيقة وحبا الفضيلة
وذلك لاتحادها بالله - وعلى النقيض من ذلك - فان ما يصيبها
من نقص واضطراب في الاحاسيس والمشاعر انما ينتج عن خضوعها
للجسد (La Recherche Tome IIP 172) .
ويبرز لنا "مالبرانث" من خلال نصوصه مقدار الكمال الذي
تحياه النفس في اتحادها بالله الذي تسمو بمعرفته إلى الحقيقة
وتعشق الفضيلة ، أما ما يعترىها من نقص فيرجع إلى الجسد الذي
تتعلق به أحيانا لأنها حين ذلك لاترى المعاني في الله الذي
يحضر فيها حضورا يستمولوجيا .
وفعل المعرفة بالنسبة للنفس يتطلب تطهيرا وتنقية من شوائب
الاهواء وذلك بتخليصها من قيود البدن . ولا يتم هذا التطهير
إلا عن طريق الانتباه Attention الذي يختلف عن الحدس
الديكارتي العقلي متخذا صورة صوفية تفقد فيها النفس =

الذاتيون (التصوريون) ان موضوع المعرفة متعال يتجاوز نطاق
الحس والتجربة على ما يذهب إلى ذلك أصحاب مذهب المثالييسة
المتعالية .

واستطاعت الفلسفة أن تطور من مباحثها فلم تقتصر عند حد
ايجاد مذاهب واقعية ، أو تصورية منفصل كل منهما عن الآخر
فحب ، بل خلقت اتجاهها يجمع بين المذهبين الواقعي والتصوري على
ما يظهر لنا عند اتباع مذهب الظواهر الذين يعتبرون ان الفكرة
هي الواقع والتصور معا فالموضوع ليس مستقلا عن ادراكنا
كما انه من جهة أخرى ليس الأفكار وحدها ، لكنه يتكون منهما
معا بصورة معينة .

خلاصة :

هكذا نخلص إلى فكرة موجزة عن الفلسفة اللامادية "لباركلي" نرى من خلالها الأثر الواضح لفكر "ديكارت" العقلى من جهة، و لآراء "لوك" التجريبية من جهة أخرى .

وقد كان موضوع "وجود العالم" - وهو اليقين الثالث من مراحل اليقين الديكارتي - هو المتطلق الأساسى لعرض هذه الأفكار ومحاولة تفسيرها فى ضوء العديد من التساؤلات من وجود العالم المادى . وهل هو موجود حقاً . أم غير موجود ؟ وإلى ألى حد يتمكن الإنسان من معرفته ، وتحصيل أفكار يقينية منه ؟

وإذا كان الإنسان فى بحثه عن "العالم" يحاول دراسة الوجود، هل يستلزمه البحث فى المعرفة إلى الحدس خلال الوجود، ومحاولة استكناه خطاياه، ووضع نظرياته . فإن الكثيرين من المفكرين يخلطون بين مبحث المعرفة، والوجود أثناء دراساتهم . والحق أن البحث فى المعرفة يتسع ليشمل عدد من الموضوعات مثل: إمكان قيام المعرفة حدودها، وصحتها، والطرق الموصلة إلى اكتسابها، وطبيعة موضوعاتها التى تربط مبحث المعرفة بالوجود.

وقد تناولنا فى نهاية هذا الفصل - فى عرض موضوع وجود العالم عند "ديكارت" - دراسة طبيعة موضوعات المعرفة أى البحث فى حقيقة موضوع المعرفة ، فنتساءل هل هو موجود فى الخسارج، ومستقل عن الذات العارفة أى منفصل عن "القوى العارفة" على حد تصور الواقعيين . أما أنه مطابق لأفكارنا كما يقول المثاليون

(٢)

المصادر

أ - مصادر فرنسية

ب - مصادر إنجليزية

ج - مصادر عربية

أ - مصادر فرنسية

- 1- Adam ch et Milhaud G, Descartes, Correspondance
Félix Alcan, Paris 1936 Tome 1.
- 2- Adam.ch et Tannery(Paul), Oeuvres de Descartes
Paris, Léopold cerf Imprimeur-Editeur 12
vols, Paris 1896 1910.
- 3- Alquié (Ferdinand): Descartes, Hatier.Boivin
Paris 1956.
- 4- " " : La Découverte Métaphysique
de l'homme chez Descartes,
Paris P.U.F 1950.
- 5- Boutroux, Emile: La Philosophie de Kant, Librairie
Philosophique Jvrin 1926.
- 6- " " : Science et Religion, dans la
philosophie contemporaine, Ernest
Flam marion Paris 1947.
- 7- " " : Moral et Religion, Ernest
Flammarion editeur, Paris 1925.
- 8- Baillet. A : La vie de Monsieur Descartes
P.u,t Paris 1691.
- 9- Brehier(Emile): Histoire de la philosophie
libraire Félixalcan Paris
1932.
- 10- " " : La Philosophie et son Passé
Alcan, Presses Universitaires
de France , Paris 1940.

- 2 - Guard(Victor) : La Philosophie Religieuse de pascal et la pensée Contemporaine Librairie Bloud, E.T Paris 1909.
- 2 - Hamlin.O : Le Système de Descartes p.u.f Paris 1954.
- 2 - Khodoss. Florence: Méditations(Descartes) Librairie Hachette Paris 1963.
- 2 - Koyre (Alexandre) : Trois leçons sur Descartes, p.u.f Paris 1958.
- 2 - Laberthonnière, Etude Sur Descartes p.u.f , Paris 1935. V.I
- 3 - La porte .J: La Rationalisme De Descartes Librairie philosophique Jvrin Paris 1945.
- 3 - Leibniz G.W : Théodiceé , Parpaul Janet, Librairie Hachette, Paris 1878.
- 3 - Malebranche (Nicolas de) : La Recherche de La Vérité Tome I, Ernest Flammarion Editeur, Paris 1753.
- 3 - Pascal, Blaise: Les pensée, Emile Faguet, P Paris 1943..
- 3 - Simon Jules: Oeuvres de Descartes Discourse de la Methode p.u.f Paris 1922.
- 3 - Serrus. ch: La Méthode de Descartes et son Application à la Métaphysiques, Librairie Felix Alcan, Paris 1933.
- 3 - Spinoza (Bendictde) Léthique Traduit Par Roland Gaillois Edition Gallimard 1954.

- 1.- Cresson (André): Les Systemes Philosophiques
Librairie Arnauld Colin,
Paris 1929.
- 1 - " " : Descartes
p.u.f Paris 1929.
- 1 - " " : La Philosophie Francaise
Librairie Arnauld.Colin
Paris 1944.
- 1 - Charpentier T.V, Discourse de la Méthode
Librairie Hachette E.T,
Paris 1918.
- 1 - Charles, Werner: Le Probleme du Mal dand la
Pensée Humaine p.u.t Paris
1944.
- 1' - Chevalier.J. Descartes , Presses,
Universitaires de France Paris
1921.
- 1 - Darbon, André: Etudes Spinozistes
p.u.t Paris 1946.
- 1 - Delbos. V : La Philosophie Francaise,
librairie plon, Paris 1921.
- 2 - De Sacy (Sammul.S): Descartes Par Luimême
Ecrivains de toujours du seuil
Paris 1962.
- 2 - Foulquiee;F : Dis Course de la Methode,
Societe l'école Paris 1947.
- 2 - Gilson (Etienne) : La Philosophie au Moyen age
Payot. Paris Saint Germain 1962
- 2 - Gouhier(Henri): La Pensée Religieuse
de Descartes, Paris,Librairie
Philosophique Jvrin 1924.
- 2 - ----- : La Philosophie de Malebranche
et son expérience Religieuse

ب - مصادر انجليزية

- 1- Aristotle : Metaphysics , Book 1 ch IV
by John Warrington, London
1956. Every man's Library.
- 2- Berkeley. George: The Principles of Human
know Ledge F.p, London
1937.
- 3- Ben. A W: A History of Modern Philosophy
the thinkers Library , London
Watts 1912.
- 4- Castelles (Ablurey): An Introduction to
Modern Philosophy, University of
oregon U.S.A 1963.
- 5- Collins.J.D : God in Modern Philosophy
U.S.A Chicago 1959. .
- 6- Colling wood (R.G) : Faith and Reason ,
Chicago, Quadrangle Books
U.S. A 1968.
- 7- Harry.W. Austray: Religious Philosophy U.S.A
1965. .
- 8- Hampshire, Stuart: Spinoza, London White
Flars Press Ltd 1962.
- 9- Hoffding. Harold: A History of Modern
Philosophy
- 10- Jeager, Werner: The Ideals of Greek
Culture.T. by Gelber. Highet
Volum 11 Oxford 1944.

- 3 - Thouverez (Emile) Descartes,
Méditation; Librairie Classique
Eugène, Blin, Paris 1941.
- 3 - Wahl. Jean, Tableau de la Philosophie
Fran Caise Edition Gallimard,
Paris 1962.
- 3 - Jaspers. Karl. Introduction`à la Philosophie
Librairie Plon, Paris 1951
- 14 - ----- , : Descartes et la Philosophie
H pollinow Paris.1938.

- 19- Russell. Bertrand: Wisdom of the west ,
Philosophical Library U.S.A
New York. 1966.
- 20- Sichel, Edith: the Renaissance , the thinkers
Library, London 1940.
- 21- Stroud, Barry: Hume. London 1977
- 22- Scruton, Roger: From Descartes to Wittgenstein
A Short History of Modern Philosophy
London Boston. Henley .
- 23- Vitch.John: Discours on Methode LLD The
temple press, England-London
1916.
- 24- Wright, W; A History of Modern Philosophy,
The Macmillan Company.New York
1946.
- 25- Wall, Jean: The Philosophers way ; London
1944.
- 26- Wilson. D. Margaret: Descartes U.S.A ,
New York, American Library 1969.
- 27- Zeller : Outline of the History of Greek
Philosophy , London 1948.
- 28- Encyclo Paedia Britannica, Library ,
Library of Congress Catalog Card
Number U.S.A Volum 20, 1964.

- 11- Kant, I : Critique of Pure Reason T. by
N Kemp Smith , Macmillan,
London 2 nd imp 1961,
- 12- Kenny, Authory: Descartes, Philosophical
Lettres, University of Minnesota
Press Minneapolis U.S.A 1981
- 13- Locke, John: An essay Concerning
Human understanding ,Alexander
Campbell Fraser NewYork.
- 14- Leibniz. W. Carr: The Monodology T. Herbert
w. Carr , California los
Angeles F.p 1930.
- 15- M. Maritain(Jacques), The Dream of
Descartes, Philosophical
Library New York. 1944.
- 16- O'Connord.J: Acritical History of Western
Philosophy , the Free Press of
Golencoe U.S.A 1964.
- 17- Popkin Richard, A History of 16 and 17
Centuries, the Free Press
Collier, New York .U.S.A 1966.
- 18- Russell. Bertrand: A History of Western
Philosophy Urwin Bkothers Limited
Woking. London 1947.

- ١٢- على عبدالمعطي محمد : ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية، دار
المعرفة الجامعية ١٩٨٣.
- ١٤- _____ : قضايا الفلسفة العامة ومباحثها، دار
المعرفة الجامعية ١٩٨٣.
- ١٥- عثمان أمين : ديكرت مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥
- ١٦- _____ : محاولات فلسفية، مكتبة الانجلوالمصرية،
١٩٦٧.
- ١٧- _____ : رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار
المعارف ١٩٦٧.
- ١٨- كانت : مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن
أن تصبح علما، ت. نازلي اسماعيل، م.
عبدالرحمن بدوي دار الكتاب العربي للطباعة
والنشر ١٩٦٨.
- ١٩- محمد علي ابوريان: الفلسفة أصولها ومبادئها، دار المعرفة
الجامعية ١٩٧٨.
- ٢٠- _____ : تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو والمدارس
المتأخرة) الهيئة المصرية العامة للكتاب
الاسكندرية ط ٤ - ١٩٧٤.
- ٢١- _____ : تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة)
دار الكتب الجامعية الاسكندرية ط ١ ١٩٦٩
- ٢٢- محمد جلال شرف : الله والعالم والانسان، دار المعارف،
بالاسكندرية ١٩٧١.
- ٢٣- محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، دار الاحد البحري
اخوان، بيروت ١٩٧٤.
- ٢٤- _____ : في النفس والجسد (بحث في الفلسفة
المعاصرة) دار المعارف بالاسكندرية ١٩٧٧.
- ٢٥- نوزلي اسماعيل : الفلسفة الحديثة (رؤية جديدة) مكتبة
الحرية الحديثة جامعة عين شمس القاهرة ٩٧٩

ج - مصادر عربية

- ١- أبو حامد الغزالي : المنقذ من الفلال ، تحقيق كامل صليبا ، د. كامل عياد ، مكتب النشر العربى دمشق ١٩٣٤ .
- ٢- _____ : المنقذ من الفلال : الدكتور عبد الحليم محمود مكتبة الانجلو المصرية ١٩٥٥ .
- ٣- أفلاطون : فيثاغورس د . زكي نجيب محمود ط ٢ - القاهرة ١٩٤٥ .
- ٤- _____ : المأدبة ، أوفى الحب لأفلاطون د . على سامى النشار ، الأب شحاته قنواى ، الأستاذ عباس احمد الشربينى دار الكتب الجامعية ١٩٧٠ .
- ٥- توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، مكتبة الآداب بالجواميز القاهرة ١٩٤٧ .
- ٦- حسن حنفى حنين : قضايا معاصرة فى الفكر الغربى المعاصر دار الكتب الجامعية ١٩٧٠ .
- ٧- حبيب الشارونى : فلسفة فرنسيس بيكون ، الدار البيضاء ١٩٨١ .
- ٨- ديكرارت : التأملات فى الفلسفة الأولى : ترجمة د . عثمان أمين مكتبة الانجلو المصرية ط ٢ ١٩٥٦ .
- ٩- _____ : مبادئ الفلسفة : ترجمة د . عثمان أمين ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٠ .
- ١٠- _____ : المقال فى المنهج ترجمة محمود الخضيرى ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر القاهرة ط ٢ - ١٩٦٨ .
- ١١- زكريا ابراهيم : كانت أو الفلسفة النقدية ، مبكرات فلسفية مكتبة مصر . ط ٢ ، ١٩٧٢ .
- ١٢- على عبد المعطى محمد : تيارات فلسفية حديثة ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤ .

القسم الثاني

نية ولا مالبرانش

- ٢٦- نجيب بلدى : ديكارت - دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٩
- ٢٧- يوسف كـرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، دارالمعارف ،
بالقاهرة ١٩٦٢ .
- ٢٨ - _____ : تاريخ الفلسفة الاوربية فى العصرالوسيط،
دار الكاتب المصرى القاهرة ١٩٤٦ .
- ٢٩- _____ : تاريخ الفلسفة الحديثة دارالمعارف ،
بالقاهرة ١٩٥٧ .

تمهيد :

يمكن أن نطلق على فلسفة القرن السابع عشر إسم " الفلسفة الديكارتية " لتأثرها البالغ بفكر "ديكارت" العقلى ، الذى تجاوز حدود ذاته ، وتفاعل مع غيره من المذاهب المعاصرة له ، واللاحقة عليه بصورة كبيرة . وإذا كانت فرنسا هى البلد التى أنجبت "ديكارت" . فيلسوف العقل - إذا جاز لنا التعبير- فإن ما خلفه هذا الفكر من آثار ، كان قد تعدى حدودها ونفذ بقوة إلى الأوساط العالمية متغلغلا مع جميع العقول فى داخل فرنسا وخارجها .

وقد وجد المذهب الديكارتي الكثير من التأييد والرفض من الأنصار والمعارضين . فمن بين من ناصروه فى مجال الأدب ، كان هناك نخبة من المفكرين والأدباء الفرنسيين الذين ذاع صيتهم فى ذلك الحين ، أمثال مدام دي سيفينييه ولابرويير اللذين أيدا "ديكارت" وتأثرا به إلى حد المحاكاة فى طريقة منهجه واستدلاله .

وفى مجال الدين نجد جماعة الجانسينست "Janesénistes"

(اليسوعيون) والأوراتوريان Oratoriens على رأس الجماعات الدينية التى شجعت " ديكارت" وساندته ، وخاصة أنهما قد رفضا الفكر الأرسطى الذى تمسكت به جماعة اليسوعيين ، وطبقته بقداسة فى المدارس والمعاهد التعليمية . لقد بدأ الصراع شديدا حمسا ، بين فكرين أحدهما قديم متوارث ملتزم ، له سيطرته الكاملة على الفكر ، والآخر جديد على العقول التى ألقت التمسك بالعلوم المتوارثة من العهد المدرسى .

لقد كان لمذهب "ديكارت" أتباعه الذين درسوا في نطاق منهجه بعمق، ودافعوا عن تصوراته وقضاياها وتبنوا مشاكله حتى وصلوا بها إلى آخر نتائجها المنطقية، من أمثال: بليز بسكال Bascal (Blaise) ومالبرانش Malebranche (Nicolas) في فرنسا، وبابوخ بينتوزا Spinoza (Baruch) في هولندا وجو تفريد ليبنتز (G.W. Leibnitz) في ألمانيا. لقد تأثر هؤلاء جميعا بديكارت، وتابعوا مذهبه، مضاعفا مؤرخوا الفلسفة إلى تسميتهم "بصغار الديكارتيين". لتأثيرهم الكبير بالمذهب الديكارتي .

وإذا كان مؤرخو الفلسفة قد أطلقوا لفظ "مغار الديكارتيون" - تجاوزا - على هؤلاء النخبة من الفلاسفة أصحاب المذاهب، فإن هذا اللقب لا يعنى إضفاء من شأنهم أو تقليلا من قيمة مذاهبهم، فقد قدموا لتاريخ الفكر الفلسفي مذاهبا ذات قيمة، كما أبان فكرهم من البعد الأخير لمذهب ديكارت العقلي، بما وضعوه من حلول نهائية لمشاكل وقضايا كان الفكر الديكارتي قد ألقى بها على بساط البحث الفلسفي بدون حل قاطع لها .

وسوف نتناول في هذه السلسلة "الفلسفية" مجموعة من الفلاسفة الذين تابعوا ديكارت على مذهبه العقلي، وأسهموا بنصيب وافر في إثراء الحركة العقلية في القرن السابع عشر، أمثال: مالبرانش و بسكال ، وسبينوزا ، وليبنتز .

وسوف نخصص هذا الجزء لدراسة فلسفة "نيقولا مالبرانش"، الفيلسوف ورجل الدين الفرنسي الذي كان من أشد المتأثرين بمذهب

كان النزاع يبدو جليا بين أتباع الفكر الأرسطى، الذين نشأوا عليه ، وتعلموه فى المدارس ، فلم يجترؤوا على معارضته ، أو نقده ، مع ما ينطوى عليه من ضعفه وبين أتباع منهج "ديكارت" العقلى ، وهو منهج جديد كل الجدة ، ملتزم بعالم الفكر الواضح الجلى ، مشتركاً بين جميع العقول . لكن فكر الإنسان لا ينسلخ عن ماضيه ، مهماتقدم وتجدد . فتاريخ الفلسفة يطلعنا على محاولات فكرية ، حاولت الجمع بين المنهج الجديد لديكارت ، ومنهج أرسطو ، وليس أدل على ذلك من المحاولة التى قام بها أتباع " دير بور رويال " Port-Royal المشهور ، فى سبيل التوفيق بين منهج "ديكارت" ومنطق " أرسطو" ، وتمثلت فى المؤلف الكبير الذى حاول فيه أرنو ونيكول زيمى الديسر التوفيق بين منهج "ديكارت" ومنطق " أرسطو " .

لقد أقام " ديكارت" منهجا جديدا - على الرغم من موجسة الرفض التى تعرض لها - من جميع الأوساط فى بلده ، غير أن موقفه المهادن ، الذى تمثل فى رسالته المخلصة والسلمية إلى علماء أصول الدين فى باريس إلى جانب قوة مذهبه قد جعلتهم يحصلون على قرار من برلمان باريس بمنع تدريس فلسفة " أرسطو " .

وهكذا ظهر المذهب الديكارتى قويا نفادا - حتى مع من يرفضونه وينقدوه - وليس هناك ما هو أكثر دلالة على ذلك من موقف أصحاب المذاهب المعارضة له ، الذين شيدوا فلسفات متكاملة فى ظل قضايا مذهبهم الجديد ، وفى ضوء ما أثاره من مشكلات ، تتعلق بموضوع المعرفة ، والفكر والامتداد .

الفصل الأول

المدرسة الديكارتية

بعد " ديكارت "

"ديكارت" ، وأوثقهم صلة بأفكاره ، فانبثقت فلسفته معبرة عن
روح المنهج الديكارتي خير تعبير، ولا سيما في مجال المعرفة، التي
بلغت في تعوره الميتافيزيقي أوجها في نظريته عن "العلل الاتفاقية"
Causes Occasionelles والرؤية في الله
Vision en Dieu .

الفصل الأول

المدرسة الديكارتية بعد ديكارت

أشرنا في المقدمة إلى الدور الرائد لديكارت ، في تأسيس الفلسفة العقلية الحديثة ، وعرضنا لأثر فكره على معاصريه ولاحقيه ، ومن تابعوه على منهجه ، أو اختلفوا معه . وفي هذا الفصل نقدم للتيارات الفلسفية في عصره ، قبل أن ننتقل لبحث موقف مالبرانش في ضوء التيارات الفلسفية والدينية والأدبية التي ظهرت في عصر "ديكارت" وما بعده إبان القرن السابع عشر . فقد ترك مذهب ديكارت أثر لا يستهان به في بلده فرنسا وفي خارجها ، إذ أثر فكره على كبار الأدباء الفرنسيين أمثال : مدام دي سيفينييه " *Mme de Sévigné* " ولابروييير " *La Bruyere* " . كما تأثرت به جماعات الجنسينست الدينية " *Janesénistes* " (١) (اليسوعيون) الذين

(١) الجانسينزم : *Jansinism* - أسس هذا المذهب في فرنسا لاهوتي هولندي يدعى "كارنيلويس جانسين" *Carneluis Jansen* (١٥٨٥ - ١٦٣٨) ، كان يعمل مطرانا لمدينة *Ypres* *Evêque d'Ypres* في هولندا ، وكان عرضه لفكر القديس أوغسطين في كتابه "القديس أوغسطين" من أهم الدعامات التي تأسس عليها هذا المذهب الديني ، حيث تناول فيه مشكلة الحرية الإلهية والقدر في فكر أوغسطين الديني معروضة من وجهة نظر جانسين . ويرمى هذا المذهب : إلى أن علم الله الأذلي ليس محل للتغيرات . من حيث هو علم ثابت لاخروج فيه من القوة إلى الفعل لأنه بالفعل دائما ، ولما كان هذا العلم الإلهي يمثل نظاما له الكمال الاسمي =

والشانية : جماعة تقليدية، تحاول التوفيق بين تيار فكر "ديكارت " الجديد، وبقايا فكر أرسطو المدرس^(١) التقليدى ، من أمثال: أرنو Arnould ونيقولا " Nicolas زيمسى دير " بور رويال" اللذين قاما بمحاولة علمية لضم منهج ديكارت، لمنطق أرسطو فى مؤلف مشهور لهما .

وعلى الرغم من تيارات القبول والرفض التى اجتاحت هذا العصر ، فقد استمرت الحركة الديكارتية قوية ، مؤثرة ، حتى أنه لم تخرج إلى الوجود فلسفة واحدة، ولو تعارضت معها ، إلا وقد تأثرت بها، إلى الحد الذى دفع معارضيهـا ذاتهم، إلى تلمس مذاهبهم الجديدة، فى دراسة منهجها، الذى كان قد إنتشر فى جميع بلدان أوربا فى مواجهة صريحة مع مذهب الشك. (٢)

إن تيار الفكر الديكارتى، قد تخطى حدود فرنسا، مؤثرا على الكثير من المفكرين ، الذين تابعوه وحاولوا معالجة ما ظهر فيه من ثغرات تتعلق بمسائل الطبيعة ، والوجود ، والمعرفة، والتى كان من بينها مشكلة العلاقة بين الفكر والوجود . التى مثلت مسألة الملة بين النفس والجسد مظهرا فريدا لها .

(١) إبراهيم بيومى مذكور ، يوسف كرم ، دروبى تاريخ الفلسفة ،

لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٠ ص ٢٦٢ .

(2) Popkin; Richard; H : the philosophy of 16 and 17 Centuries, the free press
Collier, New York U.S.A 1966.p21.

أيدوا مذهب أرسطو والتزموا به في تعاليمهم ومبادئهم وكذلك جماعة الأوراتوريان^(١) ، ونتيجة لذلك فقد نشب الصراع بين جماعتين من أصحاب المواقف الفلسفية واللاهوتية في هذا العصر الأولي: مجددة تتمسك بفكر " ديكارت " ، وتنقد الفكر المدرسي المتوارث، بمنهج الشك .

= في تنسيقه وترابطه ، لهذا فإنه لايسمح بتدخل الإرادة الإلهية بصورة عشوائية ، ومن ثم فإن علم الله الأزلي يحدد من إرادة الاختيار أو من القدرة الإلهية ، أو الإرادة في الفعل أو التكوين .
وقد أيد هذا الإتجاه في فرنسا "سانت سايران" **Saint Cayran** و"أرنو" **Arnauld** وكذلك لاهوتي بور - رويال
كما كان بسكال من مؤيدي هذا المذهب بما ذكره في رسائله المعروفة باسم **Les lettres Provinciales**
غير أن هذا المذهب قد وجد معارضة من الملك لويس الرابع عشر الذي حارب أتباع دير بور - رويال بشدة ، ورغم ذلك فقد ظل هذا الدير هو المقر الرئيسي والآخر لأتباع هذا المذهب الذي استمر في فرنسا حتى منتصف القرن الثامن عشر ، ولاتزال في هولندا كنيسة صغيرة تحمل اسم هذا المذهب حتى يومنا هذا .

LaRousse , . VI p.p 1452 - 1460 .

(١) مجمع الأوراتوار الديني : **Congrégation de L'oratoire**

أسسه "سانت فيليب نيري" **Saint Philippe Neri**
في روما عام ١٥٦٤ ثم نقله "كردينال دي بيرو" إلى فرنسا
في عام ١٦١١ ، تخرج من هذا المجمع كبار الوعاظ والمدرسين والعلماء المشهورين في فرنسا في ذلك الحين .

LaRousse , p 1582 - p 714.

اللاهوتى والفلسفى، فمنها من عارض "ديكارت"، ومنها من أيده .
أما الطائفة الأولى فقد اتخذت من فكر القديس^١ توما الاكوينى^(١) ،
S.thomas D'Aquin (١٢٢٥ - ١٢٧٤) سنداً لمعارضة "ديكارت"
بينما اتخذت الطائفة الثانية ، من لاهوت القديس^٢ أوغسطين^{Saint}
Augustin (٣٥٤ - ٤٣٠)^(٢) ، ومن حكمة فلسفته سنداً لها .

(١) القديس توما الاكوينى: أحد آباء الكنيسة فى العصر الوسيط ،
حاول التوفيق بين الميتافيزيقا وتعاليم الكتاب المقدس كما
كان يهدف إلى تبرير العلم الكاثوليكي، ومحاولة التقريب بين
العقل والايمان، فوضع الأول فى المرتبة الأولى باعتباره مكملًا
للثانى ومشاركاً معه أكثر من كونه يفسره، وقام فى سبيل ذلك
بتنصير فلسفة أرسطو ، وجعلها ملائمة لتعليم الكنيسة والوحى
المسيحى . وفجوى مذهب توما فى التوفيق بين الفلسفة والدين:
أن الكتاب المقدس هو " كلمة الله " ، وأنه يجب أن نعقل حتى
يتسنى لنا الايمان^(١) . ومن هنا تجمد العلم وأصبح الكتساب
المقدس هو مرجعه الرئيس فازداد الاهتمام بالنقل لا بالعقل، كما
تلاشت^٢ دروب الابتكار والخلق حتى لقد صارت مهمة المفكر فى
العصر الوسيط مهمة توفيق أكثر منها مهمة خلق وابداع فانحصر
الفكر فى دائرة اللاهوت وأغلقت منافذ الآراء الجديدة والجدل

الحر .
(1) O' Connor, D.J: Acritical History Of

Western Philosophy, the Free of
Golencoe.U.S.A 1964 p. 100.

(٢) القديس أوغسطين من بين الآباء المدافعين عن الدين المسيحى فى
محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين . كانت أفكاره من بين
العوامل التى زادت الموقف الفكرى سوءاً ، فى خلال القرنين الرابع
والخامس الميلاديين ، إذ كان ممن دعوا إلى الايمان المسيحى حتى
تتمكن العقول من الفهم ، فمزج تعاليمه اللاهوتية ، بروح فلسفى =

وقد تآدى بهم ذلك إلى اتخاذ مواقف مختلفة بصدد تفسيرها ،
فمنهم من تجاوز هذه العلاقة ، بين الفكر والوجود ، وإنتهى إلى القول
بالوحدة المطلقة " **Monisme** ، على ماذهب إلى ذلك
'سبينوزا' " **Spinoza** ، فى مذهبه عن وحدة الوجود
Panthéisme . ومنهم من جعل الوجود مجلى لكثرة
روحية **Pluralisme** ، على قمتها المونناد
الأمظم ، كما تصور 'ليبنتز' فى مذهبه الحيوى ، وفى فكرته عن
الإنسجام الأزلى أو سيق التوافق **Harmonie Préétablie**
ومنهم من فسرها بالوحدة الروحية أو الرؤية فى الله **Visionen**
Dieu كما فعل 'مالبرانش' ، فى مذهبه من العلل الاتفاقية
لقد اجتهد هؤلاء الفلاسفة ، فى محاولاتهم لتلمس الحقيقة ، ففى
هذه الشئاشية ، التى ألقاها " ديكارت " على بساط البحث الفلسفى ،
معغلة بدون حل نهائى . وبهذه المناسبة يذهب هاملان **Hamlin**
فى قوله :- " لقد حاولت كل مذاهب العلل الاتفاقية عند "مالبرانش"
والتوارى عند "سبينوزا" والتوافق المسبق عند "ليبنتز" حل
مشكلة العلاقة بين النفس والجسد " (١)

وقد انقسم الفلاسفة فى عصر "ديكارت" ، إلى عدة طوائف ، تباينت
فى اتجاهاتها الفكرية ، وهى تستند فى ذلك إلى حجج تدعم بها موقفها ،

(1) Hamlin ; O. : Le Système de Descartes. P.U.F
Paris 1954 ch XV III P374.

الفصل الثاني

(نيقولا مالبرانش : حياته ومؤلفاته)

أولا : حياته .

ثانيا : المؤثرات الفلسفية على فكره

ثالثا : مؤلفاته .

■ تعليق وتقييم .

ويعد " مالبرانش " أحد الذين عبروا عن فلسفة " ديكارت " بوضوح حتى أنه لم يتفلسف إلا بعد أن قرأ مذهبه Doctine كاملا .

= أفلاطوني مقبما فكره على تعاليم الكتاب المقدس المسيحي، على غرار ما فعل الآباء المعظمون (الممجدون) - Peres Apologis-tes الذين دافعوا عن الدين المسيحي . وكانت عبارته " أجبروهم على اعتناق دينكم " - وهي من أقوال السيد المسيح - وكذلك ما صرح به في كتابه " تعليقات على سفر التكوين " من أنه ليس في السوس التسليم برأى لا تؤيده الكتب المقدسة ، من بين العوامل التي زادت من خطورة الموقف وعرقلة الفكر العقلي الفلسفي ولا سيما بعد أن ذكر أوغسطين ما للكتاب المقدس من أثر كبير على العقول ، وما ذهب إليه عن أن السماء هي مدينة الله والأرض مدينة الشيطان .

أدى هذا الموقف في المزج بين الفلسفة والدين وفي الاعلاء من شأن الأخير على الأولى إلى وقف التقدم العلمي فأصبح الكتاب المقدس منذ ذلك الحين هو المرجع الرئيسي للعلم .

ومن تحليل فكر أوغسطين يتبين لنا : أنه يربط بين الميتافيزيقا باللاهوت بشدة ويفسح الطريق أمام الروحانية الأفلاطونية ، لكننا من جهة أخرى نرى أن موقف توما الاكوييني يتمثل في محاولة التوفيق بين الميتافيزيقا ، وتعاليم الكتاب المقدس أي التقريب بين العقل والإيمان .

الفصل الثامن

نيقولا مالبرانش ، حياته ، ومؤلفاته

أولا : حياته :

فيلسوف فرنسي المولد والنشأة ، ولد في باريس Paris في ٦ أغسطس من عام ١٦٣٨ ، وكان الابن الأصغر لنيقولا دي مالبرانش الذي عمل سكرتيرا للملك لويس الثالث عشر .
أما والدته ' Sa mère ' فكانت مدام كاترين دي لويزا " Cathrine de Lauzon ، شقيقة نائب ملك كندا ، الذي عمل محافظا لمقاطعة بوردو Bordeaux ، ومستشارا للدولة . وقد نشأ مالبرانش بصفته أمغر أبناء الأسرة ، وآخر مولود لعائلة كبيرة ، مشوها بضعف التكوين ، دائم الشكوى من تشويه خلقى في السلسلة الفقرية ، كان قد بدأ يعاني منه منذ كان عمره ثلاثة أعوام ، مما دماه لتلقى تعليمه الأول على يد مدرس خاص فلم يبرح منزله إلا بعد أن تقدم في دراسته تقدما جعله قادرا على متابعة منهج في الفلسفة في كلية لامارش Collège de la March وكان قد بلغ السادسة عشرة من عمره .

استمر الفيلسوف في سلك التعليم بعد ذلك . وهذه إشارة موجزة إلى مراحل تعليمه ، والمراكز التي شغلها .
١ - تلقى " مالبرانش " تعليمه ، حتى حصل على شهادة في الفنون وأصبح مدرسا لها ، ثم درس بعد ذلك ولمدة ثلاثة أعوام ،

من كتابة مؤلفه المشهور في البحث عن الحقيقة ، الذي كان مثيرا للمناقشة والنقد ، على الرغم مما بلغه من نجاح وشهرة .

ولم يقتصر الأمر على نقد مؤلفه في البحث عن الحقيقة بل تعداه إلى نقد مؤلفه من " الطبيعة والنعمة *Traité de la Nature et de la Grâce* الذي ألفه . وأصدره في مناسبة نقد "أرنو" الشديد له ، مما دعاه للقيام بتوضيح مذهبه وتفسير ما فهم منه ، غير أن هذا الرد من " مالبرانش " لم يكن كافيا لإقناع الأولمراى الأخير ، وهذا ما عبر عنه كتاب "أرنو" من " الأفكار الحقيقية والأفكار الزائفة " *Traité des Vraies et des Faussees Idées* . الذي تضمن نقدا وتفنيدا لرأى " مالبرانش " ، مما دعاه إلى القيام بالرد عليه فسمى " الرد " *Réponse* الذي صدر في عام ١٦٨٤ .

ويروى أنه بعد صراع مرير من الجدل والمناقشة في روما ، إنتصر حزب "أرنو" ، واستبعد الكتاب على إثر ذلك ، *Mis à l'index* (١) وذلك في عام ١٦٩٠ .

كانت هذه الأحداث إحدى نتائج الصراع الفكرى ، الذى ظهر إبان القرن السابع عشر ، والذى ترتب عليه ظهور تيارى فكر متعارضين ، مثلا رد فعل للحركة الديكارتية ، ربط أحدهما بزعامة "بوسويه" بين الإيمان والعقل في دائرة الفلسفة الديكارتية . واقترب الثانى بزعامة " أرنو" من هذه الفلسفة مؤيدا ارتباط الفلسفة والدين فيها ، ومؤيدا للاتجاه الروحى ، وفكرة الشناثية ، غير أنه رفض التصورية الديكارتية .

(١) Malebranche: Entretiens . p 2

منهجاً في الدين في جامعة السوربون. وقد جعلته رغبة كامنة في حب الدين ورجاله ، إلى الترفع عن تولي المناصب " الأكليريكية " حتى لا يصبح الدين عنده مطلباً كهنوتياً ، ولذا فقد صرف النظر عن أن يكون رهبين عمل حكومي في كنيسة نوتردام ، وذلك في عام ١٦٦٠ ، حيث كان قد تلقى عرضاً للعمل بها في منصب رجل دين ، ومع كل مغريات العرض ، فقد رفضه لميله الشديد إلى حياة العزلة والتأمل *Méditation*

ب - انضم الفيلسوف إلى جمعية الخطابة " الأوراتوار " ، وذلك في عام ١٦٦١ ، فبدأ بدراسة التاريخ الديني ، حتى تخصص فيه ، كما قام ريتشارد سيمون *Richard Simon* بتعليمه اللغة العبرية ، والانتقادات الخاصة بالتوراة ، غير أنه لم يستفد من هذه الدراسة .

يسر تنقل الفيلسوف بعد ذلك فترة في الريف . وفي عام ١٦٦٤ عين قسيساً . واتصل بديكارت في نفس العام ، وقرأ مؤلفاته بشغف شديد ، وبعد مرور أربع سنوات من الدراسة والتأمل شرع في كتابة مؤلفه " البحث عن الحقيقة *Recherche de la vérité* " وذلك في عام ١٦٦٨ ، وقد صدرت منه ثلاثة الكتب الأولى في ٢ مايو ١٦٧٤ بعد معوقات مع الرقابة ، إلا أن نجاحاً كبيراً أحرزه هذا الكتاب في جزئه الثاني والذي نشره خلال عام ١٦٧٥ فكان محط إعجاب الكثير من الفلاسفة أمثال "أرنو" وفينيلون " *Fénélon* و"بوسوييه" *Bousseut* . قضى " مالبرانث " بعد ذلك عشر سنوات ، في دراسة كل ما كتبه " ديكارت " ، وأسفرت هذه الدراسة

والفلاسفة المشهورين الذين حفظوا له إعجابا جما بعمق الشخصية، وجودة الكتابة، وسمو الأخلاق .

يتضح لنا مما سبق أنه بالرغم مما كان يعانيه الفيلسوف من اعتلال صحته فقد كان يتمتع بشخصية جذابة مؤثرة، وبمنطق سهل بسيط على الرغم من أن سماته الجسدية لم تكن تنطوي في ظاهرها على أي طابع مظلمة أو هيبية. (١)

قفيت حياة " مالبرانش"، على إثر أزمة صحية أدت إلى وفاته، وقد صبر بير أندريه P. André من هذه الأيام الأخيرة لحياة الفيلسوف بقوله: " في أحد الأيام وكان "مالبرانش" يجلس مع أحد أصدقائه أسرته في فيلينييف سانت جورج Villeneuve Saint George توفي وهو يعاني من آلام مبرحة وذلك في ليلة ١٣ أكتوبر عام ١٩٧٥". (٢)

(١) يشير بير أندريه P. André إلى سمات الفيلسوف الجسدية فيذكر: " إنه كان يعاني من نحافة ظاهرة، ومن تقوس في الظهر، كما كان ضخم الرأس، أما صوته فكان رفيعا مما كان يدعو إليه الصباح بأعلى صوته في المجتمعات حتى يتمكن الآخرون من سماعه فيبدو عندئذ في مظهر الشائثر. أما خطواته في أثناء السير فكانت واسعة، تكاد تخلو من مظاهر الكبرياء وذلك لقصر قامته ونحافة جسده .

وبالرغم من ضعف بنيته فقد تميز " مالبرانش" بالسرعة والمهارة؛ يشهد بذلك ما روى عنه من أنه كان من أشهر لاعبي البلياردو، في عصره. (١)

(1) Entretiens , p 11

(2) Ibid .

١٦٦٩

عين " مالبرانش" في عام ١٩٦٩ ، عضوا شرفيا في الأكاديمية العلمية ، لما أبداه من براعة في علوم الهندسة ، والرياضة والفيزياء ، مما جعله يحوز شهرة عظيمة . كما حققت كتبه نجاحا كبيرا ، احتدمت معه حدة الجدل . والمناقشة ، عند ما درست في المدن الرئيسية لفرنسا وإيطاليا وألمانيا والسويد وهولندا ، مما أكسب مذهبه إعجابا جما من سائر الأوساط .

وبالإضافة إلى نبوغ " مالبرانش" العلمي ، فقد وهب شخصية اجتماعية براقية ، فكان شرف صحبتته وحب التحدث إليه والاستماع إلى مبادئه وأفكاره ، شرفا يتطلع إليه الناس وإلى ذلك يذهب "بيير أندريه " P. Andre بقوله : « كان الفيلسوف متمتعا بشخصية مرموقة يوتنس إليها ، كما كان على خلق دمس ، يتعامل مع المحيطين به ببساطة وتواضع ، وكان أشد ما يسعده هو مداعبة الأطفال وسرد القصص العجيبة لهم » (١)

وإلى جانب ذلك فقد كان الفيلسوف كريما خيرا ، محبا للناس . وليس ما هو أكثر دلالة على ذلك من انفاق ثروته الكبيرة التي ورثها عن والده في أعمال الخير والإحسان ، ولم يحتفظ لذاته ، إلا بمبلغ بسيط من المال ، يكفيه بالكاد لقضاء حياة تقشف وتواضع وبساطة .

وعلى الرغم من هذه الحياة البسيطة التي كان يعيشها الفيلسوف فقد كانت له صلات كثيرة بالعديد من كبار شخصيات عصره ، من العلماء

ثانيا : المؤثرات الفلسفية على فكر " مالبرانش " :-

تبين لنا مما سبق أن " مالبرانش " كان فيلسوفا ذا طابع ديني . لم يقنع بمقررات الفلسفة التي درسها في كلية لامارش وفي جامعة السوربون ، فاتجه وجهة لاهوتية ، عندما انضم إلى جمعية الأوراتوار الدينية ، التي كانت تموج في ذلك الحين . بتتبعات الأوغسطينية والديكارتية .

ويعد اهتمامه بدراسة الانتقادات الخاصة بالتوراة ، من بين المؤثرات الدينية المبكرة التي تعرض لها الفيلسوف ، إلى جانب دراسته للتاريخ الديني ، الذي شجعه عليه أساتذته .

ويعد رفض " مالبرانش " للعمل الوظيفي في كنيسة نوتردام ديليسلا على عمق شعوره الديني ، فقد رفض مع هذا العمل مبلغا كبيرا من المال كان سوف يتقاضاه منه . وربما عبرت محاولة رفضه للعمل عن رغبة داخلية لديه في ألا يصبح الدين مطلبا كهنوتيا ، في حين أنه سعى له باعتباره موضوعا للإيمان فحسب ، بحيث يكون الشعور أو الوجدان وليس المنصب أو المال هو الدافع إليه . كما يعد رفضه لمبدأ جمع الثروة ، مع قبوله لحياة العزلة والتأمل ، موقفا مفادا لتيار المغريبات الرافضة ، وزهدا في المظاهر الدنيوية ، والتزاما بأصول الزهد المسيحي . وليس هناك ما هو أكثر دلالة على عمق الأثر الديني لديه من تعيينه

ليسا في عام ١٦٦٤ .

وعلى الرغم من أثر فكر القديس "أوغسطين" على فلسفة "مالبرانش"

وكان قد درسه في مجمع الأوراتوار الديني - إلا أنه قد تأثر "بديكارت"

ومن الجدير بالذكر أن الفيلسوف قد حضره الموت في أثناء قيامه بعمل قداس ، فلم يستطع إتمامه لاشتداد وطأة المرض عليه ، فنقل نسي الحال إلى باريس التي ظل يعاني بها آلام المرض لمدة أربعة أشهر ، لم يكن له من شغل أثناءها إلا أن يتقبل قدر الموت بنفس راضية (٢) مؤمنة ، ورة ، نادما (١) على ما اقترفه أثناء حياته من ذنوب .

ومن الأقاويل التي كانت تتردد عن أسباب وفاته ، ما يذكر عن : نقاش طويل حاد تبادله مع الفيلسوف الإنجليزي جورج باركلي Berkeley (George) بخصوص مسألة الطبيعة والنعمة .

(١) الندم كلمة لاهوتية تعنى في اللغة الفرنسية

Le Repentir Ou La Contrition.

(2) " Il Mourut Pendant qu'il Celébrait la messe de chercher Les Fautes qu'il avait Pu Commitre durant sa vie Pour s'en accuser et endemander Pardon à Dieu" Malebranche, Entretiens , p II.

يتبين لنا مما سبق أن " مالبرانش " قد استقى بدايات
فلسفته ولاهوته من " ديكارت " وأوغسطين فظل فكره ديكارتيًا،
أوغسطينيًا محتفظًا بأصالته، ومتأثرًا ببعض مؤثرات استفاد منها
كالمسيحية التي استمد منها الكثير، وكذلك الأفلاطونية المحدثة ولاسيما
في مبدأ الخلق والفيض والمدور من الواعد *Illum*، لهذا يمكننا
القول متفقين في ذلك مع الأستاذ الدكتور محمد علي أبو ريان :
" لقد تفاعلت الديكارتية وتيارات الأفلاطونية والكثلكة
المسيحية والأفلاطونية المحدثة، امتزجت جميعها وخرجت بفلسفة
" مالبرانش " (١) .

(١) محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة)
دار الكتب الجامعية ١٩٦٩ - ص ٩٢ .

بشدة، ومن هنا فقد حاول المرح نبيين الاتجاه اللاهوتى عند الأول، والتيار العقلى عند الثانى ، على ما سوف يظهر فى فلسفته فيما بعد أملا فى الوصول بمثالية " ديكارت " إلى أقصى أبعادها الروحية والتي ستجد فى " باركلى " تعبيرها الأخير.

وتعد فكرة النفس *L'âme* من بين الموضوعات الأوغسطينية التى تركت آثارها على فكر " مالبرانش " . بالإضافة إلى بعض أفكار لاهوتية أخرى كان قد تأثر بها ، كفكرة المسيحية *Chrétienne* هى الفلسفة الحقّة، والحقيقة الواحدة الإلهية، كما تابع أوغسطين فى تصوّره من الإيمان باعتباره طريق الحكمة ، وغيرها من موضوعاته

وقد لعب الفكر الديكارتي دورا هاما فى مذهب " مالبرانش " الذى تأثر بمنهجه بصورة كبيرة، كما أن ثمة اتفاقا قد ظهر بينهما حول الاتجاه اللاهوتى، الذى أخفاه " ديكارت " ولم يرد أن يبرزه مخافة بطش السلطات، بينما أبرزه الأول بوضوح كامل من خلال فلسفته، وتذهب بعض الآراء إلى أن هناك اتفاقا بين الفيلسوفين حول مسائل اللاهوت فيذكر "مارتن" من فلسفة " مالبرانش " : " أنه قد جمع بين الفكر الدينى من جهة ، والفكر العقلى الذى يبحث فى مسألة الأخلاق والحرية من جهة أخرى ، ويذكر عنه فى موقع آخر : " إن فلسفته قد ضمت بعض الأسرار المسيحية ، كسر النعمة وسر التجسد، ولذلك فإنه لا يختلف مع "ديكارت" فى مقدار الاهتمام بمسائل النعمة والتجسد ، قدر الاهتمام بموضوعات الحرية والحياة والمستقبل " . (١)

(1) Martin; J : Malebranche, Librairie Bloud,
Paris 1912 p 12.

٥- " تأملات صغيرة تهين للتواضع والتوبة "
Petites Méditations Pour se Desposera
L'hu milité et à la pénitence.

ومدر في عام ١٦٧٧.

٦- " أحاديث في الطبيعة والنعمة "
Traité de La Nature et de la Grâce.

وقد صدر هذا الكتاب في عام ١٦٨٠.

٧- " تكملة دراسة الطبيعة والنعمة "
Eclaircissement ala suit du Traité
de la Nature et de la Grâce .

وقد صدر هذا الكتاب في عام ١٦٨١.

٨- " الدفاع عن مؤلف البحث من الحقيقة ضد اتهام لوى دى لافيل "
Refleuse de L'auteur de la Recherche de
la Vérité Centre L'acusation de M Lois
de La ville.

وقد أصدر " مالبرانش هذا المؤلف في عام ١٦٨٢

٩- " قوانين اتصال الحركة "
Des Lois de la Communication des
Movements .

وقد صدر في عام ١٦٨٢.

ثالثا : مؤلفاته

كتب " مالبرانش " مؤلفات كثيرة باللغة الفرنسية في شتى فروع المعارف وبصفة خاصة ^{في} الفلسفة واللاهوت .

وهذه قائمة بأعمال الفيلسوف :-

١- " البحث عن الحقيقة "

La Recherche de La Vérité .

من مؤلفات الفيلسوف الضخمة والهامة ، عرض فيه لأفكاره عن طبيعة العقل الإنساني ، وكيفية استخدامه حتى يتمكن الإنسان ، من تجنب الخطأ في العلوم . صدر هذا المؤلف في ثلاثة أجزاء ظهر الجزءان الأولان في عام ١٦٧٥ ، أما الجزء الثالث فقد صدر في عام ١٦٧٨ .

٢- " أحاديث مسيحية تهدف إلى تبرير حقيقة الدين والأخلاق عند

السيد المسيح " .

Conversations Chrétiennes dans Les
quelle on Justifie La vérité de la
Morale de Jesus Christ.

وقد صدر في عام ١٦٧٥ .

٣- " تأملات مسيحية صغيرة "

Petites Méditations Chrétiennes

وصدر في عام ١٦٧٧ .

٤- " أحاديث مسيحية "

Conversations Chrétiennes

وصدر في عام ١٦٧٧ .

١٥- " أحاديث من الموت " Entretiens Sur La Mort

وقد صدر هذا الكتاب في عام ١٦٩٦.

١٦- " مقال في حب الله كحب في ذاته " :
Traité de L'Amour de Dieu esquel
Sens il dit être .

وقد صدر في عام ١٦٩٧.

١٧- " تأملات من الضوء وعن الألوان والنار " Destinteresse Reflexions Sur la
Lumière et Les Couleurs et La
Generation du Feu.

وقد صدر في عام ١٦٩٩.

١٨- " أحاديث لفيلسوف ديكارتي مع فيلسوف صيني من وجود وطبيعة الإله " :
Entretiens d'un
Philosophe Chrétien avec un Philosophe
chinois Sur L'existence et la Nature
de Dieu .

وقد صدر في عام ١٧٠٨.

١٩- " رأي خاص بالأحاديث التي دارت مع فيلسوف صيني " :
Avis touchant L'entretien d'un Philosophe
chrétien avec un Philosophe chinois.

وقد صدر في عام ١٧٠٨ .

- ١٠- " دراسة لشرح انتقال المادة "
 Me moire Pour Expliquer la Possibilité
 de la tran subistantations

 وصدر في عام ١٦٨٢ .
- ١١- " مقال في الأخلاق "

 Traité de Morale

 وصدر في عام ١٦٨٢ .
- ١٢- " رد مؤلف البحث عن الحقيقة على كتاب العنيد أرنسو من
 الأفكار الحقيقية والأفكار الزائفة "
 Réponse de L'auteur de la Recherche de
 la Vérité au Livre de M Arnauld des
 Vraies et des Fauses Idées .
 وقد صدر هذا الرد في عام ١٦٨٤ .
- ١٣- " أحاديث عن الميتافيزيقا والدين "
 Entretiens Sur la Métaphysique et Sur
 La Religion .
 وقد صدر هذا الكتاب في عام ١٦٨٨ .
- ١٤- " في مختلف مظاهر مقدار الشمس والقمر في أفق السماء وبين
 وقت السميت " .
 Des Divres Apparences de Grandeur du
 Soleil et de Lune dans l'Horizon et
 dans le Méridien .
 وقد صدر عام ١٨٩٣ .

تعليق وتقييم على المؤلفات المالبرانشية

من خلال هذا العرض لمؤلفات الفيلسوف ، نجد أنها قد كتبت بلغة فرنسية أصيلة ، مشبعة بأسلوب نشري بديع ، وعلى الرغم من إشارة بعضها للعديد من المناقشات والمجادلات في عصره - كما سبق أن ذكرنا - بايجاز - إلا أنها مع ذلك قد ساعدت في إثراء الفكر الكاثوليكي ، كما أمدته بمؤلفات عظيمة وقيمة . وقد قام الفيلسوف بنشر أول كتاب له وهو " في البحث عن الحقيقة " متضمنا لخلاصة أفكاره وتاملاته التي أحسن مند تأليفها وصياغتها بالحاجة الملحة إلى وضع فلسفة روحية عقلية متكاملة . وهكذا عرض " مالبرانش " لمؤلفاته المختلفة وهي تنطوي على أفكار مذهبه في الطبيعة والنعمة .

وكان " البحث عن الحقيقة " أول هذه المؤلفات القيمة مقسما في أجزائه الثلاثة ، ومنطويا إلى جانب الفكر الميتافيزيقي على آرائه في الفسيولوجيا والأخلاق .

أما كتابه " أحاديث مسيحية " فقد عرض فيه الفيلسوف دراسة للوسائل التي تمكن من يتبعها من بلوغ نعمة الإيمان . كما أنه يضم محاولة لشرح عملية الخلاص " Rédemption " .

أما " التأملات المسيحية " فإنه مؤلف ينبثق فيه مبدأ النعمة من بحث الميتافيزيقي الوثيق الارتباط بمبحث الألوهية . ويمثل مؤلفه " أحاديث عن الميتافيزيقي والدين " عرضا كاملا لمذهبه ، الذي يكشف فيه عن موهبة الأديب مع حكمة الفيلسوف وورع رجل الدين . (١)

(1) Martin, J : Malebranche p 13.

- ٢٠- " أحاديث من الميتافيزيقا بخصوص الدين والموت " .

Entretiens Sur La Metaphysique et Sur
La Mort.

وصدر في عام ١٧١١ .

- ٢١- " أفكار في مبدأ الحركة الفيزيقي " .

Reflexions Sur la Prémotion
Physique.

وقد صدر في عام ١٧١٥ .

- ٢٢- " تأملات تهى الإنسان للتوابع والتوبة لجميع أيام الاسبوع " .

Méditations Pour Se disposer à l'Humilité
et a la penitence avec quelques
Considerations de piété pour tous les
Jours de la Semaine.

وقد صدر هذا التأمل في عام ١٧١٥ .

- ٢٣- " مقال من الكائن اللامتناهى " .

Traité de l'infini Créé

وقد صدر هذا المقال في عام ١٧٦٩ .

- ٢٤- " رسالة في الاعتراف والمناولة " .

Traité de la Confession et de la
Communion .

صدر في عام ١٧٦٩ .

- ٢٥- " مقال عن حب الله " .

Traité de L'Amour de Dieu

وقد صدر في عام ١٨٣١ (١)

(1) Entretiens : Note Bibliographique VI, VII
VIII IX, X , XI.

لقد أجمع الكثيرون من الأدباء والفلاسفة ، على وضوح ورشاقة
تعبير " مالبرانش " ، من بين هؤلاء " ليبنتز " و " ديدرو " إلى حد
أن " فولتير " نفسه كان قد امتدح كتاباته باعتبارها نموذجاً
للعرض الفلسفى ، المتميز ببساطة الأسلوب والإلمام بما يتطلبه
الموضوع من الحقيقة والجمال . كما اتسمت كتاباته بروح التامسـل
والخشوع لله . ومن الجدير بالذكر أن هذه الموهبة فى الكتابة الأدبية
قد ساعدت فى نجاح كتاب " فى البحث عن الحقيقة " . الذى تميز بطريقة
فنية مالية فى طريقة العرض وجودة الأسلوب ، كما تميز بمسحة الحكمة
وخصوبة الخيال . يعبر " ليبنتز " عن أسلوب " مالبرانش " بقول :
" إنه قد توصل إلى السر الذى استطاع به أن يجعل من الأشياء المجردة
أشياء حساسة ومؤثرة " (١)

وهذا هو السر الذى تميزت به كتابات " مالبرانش " ، فعلى الرغم
من أنه لم يضعف من قوة المبادئ المجردة ، فقد عرف كيف يصبغها
بصبغة سحر وشعر ، ويشريها بأحاسيس ومشاعر خلقية ودينية وروحية
متسامية . لذلك فلم يصبح مذهبه مجرد موضوع فكرى ينتظر مناقشة
ميتافيزيقية فحسابل " أصبح انبشاق ذات تعمل بكافة القدرات ،
وتجد فى بحثها عن الحقيقة السكينة النهائية والسعادة المطلقة " (٢)

(1) Malebranche : Entretiens , p II.

(2) Scruton; Roger: From Descartes to Wittgenstein a short History Of Modern Philosophy London, Boston and Henley.
1981. p 40.

الباب الثانى

" مالبرانش بين الفلسفة والدين "

الفصل الأول : عرض تمهيدى للملة بين الفلسفة والدين

- الملة بين الفلسفة والدين فى تاريخ الفكر الفلسفى
أولا - الفلسفة والدين عند اليونان

ثانيا - الفلسفة والدين فى العصر الوسيط

ثالثا - الفلسفة والعلم والدين فى عصر النهضة

والعصر الحديث .

الفصل الثانى : مشكلة الوجود (الأنطولوجيا)

■ مقدمة عند " مالبرانش "

أولا - وجود الله

ثانيا - الذات الإلهية

ثالثا - الصفات الإلهية

الفصل الأول

■ مرض تمهيدى للملة بين الفلسفة والدين

— الملة بين الفلسفة والدين فى تاريخ الفكر الفلسفى

أولا — الفلسفة والدين عند اليونان

ثانيا — الفلسفة والدين فى العصر الوسيط

■ الاتجاهات الفلسفية التى سادت العصر الوسيط

أ — اتجاه الفلسفة اليهودية .

ب — اتجاه الفلسفة المسيحية .

ج — اتجاه الفلسفة الاسلاميية .

■ الحركة المشائية الاسلامية بين الدين الاسلامى

والفلسفة اليونانية .

ثالثا — الفلسفة والعلم والدين فى عصر النهضة

والعصر الحديث .

الفصل الأول

صلة بين الفلسفة والدين في تاريخ الفكر الفلسفي

تعد مسألة الصلة بين الفلسفة والدين من الموضوعات التي شغلت المفكرين لقرون طويلة من الزمان . وحيث أن الفلسفة تدرس مباحث الوجود والمعرفة والقيم (١) ، كما تنبع عن العقل والفكر العقلي الحر ، بينما ينبع الدين من القلب والوجدان ؛ لذلك تصبح نقطة الانطلاق للفيلسوف مختلفة من نقطة الابتداء لرجل الدين ، فالأول يبدأ من القوانين الأساسية للفكر ، ويمضي دون أي اعتراف بأي قضية أو رأي ، دون أن يخضع للبرهان المنطقي ، فالعقل هنا يعد أداة الفلسفة ، في بحثها عن الحقيقة عبر تاريخها الطويل.

أما الدين فإنه يبدأ بالوحي المقدس *Révélation*

أو بأوامر غيبية مقدسة سواء صدرت من السماء أو الأرض (عند الأديان الوثنية) ولذا فإن النقل والقدرة والتأسي وليس العقل هي وسائل وأدوات المعنى في طريق الايمان ، وهذا الايمان في ذاته ليس أمرا عقليا ، بل هو أمر شعوري وجداني لا يتلاقى مع العقل ، إلا عندما يحاول أصحاب الدين التوفيق بين العقل والنقل ، أي بين الفلسفة والدين ، ولما كانت موضوعات الفلسفة تقترب تماما - أو تكاد تتطابق - مع موضوعات الدين ، لهذا فإن عملية التوفيق بينهما تصبح ضرورية ، حتى لا تندرج شخصية الفرد في عيش بايمان منفصل تماما عن الدين ، رغم أن كلا من

(١) مباحث الفلسفة الثلاثة هي : مبحث الوجود (الأنطولوجيا) *Onto-*

logie ومبحث المعرفة (الابستمولوجيا) *Epistemologie* =

العقل والدين يحاول تفسير الوجود بمبدهه وخالقه وأفعاله ، وعلى
الموجودات ، والإنسان وذاته وأفعاله ، كما يفسر الحرية *Liberté*
ومطلق الوجود *Existence* ... إلخ . ومن ثم فإنه احتراضاً
من أن يتبنى الفرد الواحد تفسيرات مختلفة عن الموضوع الواحد ، سواء
أكان وجودياً أم إنسانياً نفسياً ، تعين أن يقوم الفيلسوف بجهد فنى
مجال التوفيق كما أشرنا .

والحقيقة أن الصراع بين الفلسفة والدين قد ظل قائماً حتى مطلع
العصر الحديث ، وظهور الفكر الديكارتي ، فقد سيطرت الكنيسة *Eglise*
على الفكر الفلسفى قروناً طويلة من الزمان ، ومع أن هناك من المفكرين
من حاول أن يعلى كلمة الفلسفة ، ويجعلها متميزة تماماً عن الدين ،
إلا أن رجال الكنيسة وآباءها حاولوا تمجيد الفكر والعقل ، من خلال
العودة إلى تعاليم الكتاب المقدس " *Evangile* ، كما حاولوا
التقريب بينهما وبين فكر "أرسطو" *Aristotle* . (٣٢٢-٣٨٤ ق.م)
على وجه الخصوص ، حيث اعتقدوا أن آراءه ونظرياته تتفق وطبيعة
تعاليم الكتاب المقدس ، ولذا فقد رفضت الكنيسة كل فكر يخرج على
نظريات "أرسطو" "المعلم الأول" واعتبرته مروقاً على الدين .
وبطبيعة الحال لم يستمر هذا الواقع طويلاً ، فقد وجدت الفلسفة فى
رجال الفكر من يدافع عنها ويحفظ لها صلة القرابة مع الدين ، أو
من يحاول التقريب بينهما وبينه ، ليجعل منها فى خاتمة المطاف

وبحث القيم = *Recherche des Valeurs* وهى
الحق والخير والجمال *le Vrai, le Bien, le Beau* .

معدرا واحدا للحقيقة ، حول طبيعة الوجود الالهى . ولكننا نتساءل
مما إذا كانت هناك ثمة محاولات ، بذلت من جانب المفكرين فيما
قبل الفلسفة الديكارتية ، لتحرير الفكر والفلسفة من تعاليم الكنيسة ؟
وهذا يعنى بالضرورة أن ثمة عوامل كبلت الفكر الفلسفى بالأفلال ،
وجعلت الفلسفة أسيرة الدين ، فما هى تلك العوامل ؟ وما هو أثرها
على الفكر الفلسفى ؟ وكيف استطاعت الفلسفة أن تجد طريقها أولا
بعيدا عن الدين ؟ ثم كيف التحمت به مرة أخرى معلنة أن حقائقها
تخدم الإيمان وتؤيده ؟ .

والواقع أن الصلة بين الفلسفة والدين، قد مضت متآرجحة ما بين
صلة وثيقة ، وصلة خفيفة متقطعة الأسباب . ولذا ينبغى علينا فى
هذا الفصل الإشارة إلى صورة الصراع بين الفلسفة والدين، أى بين الفكر
والإيمان - العقل والوجدان - منذ عصر اليونان، متدرجين تاريخيا إلى
العصر الوسيط ، فالعصور الحديثة . ثم نعرض بصورة هذا الصراع فى عصر
النهضة الأوروبية ، متدرجين فى عرض هذه الصلة حتى مطلع القرن السابع
عشر ، وظهور "ديكارت" مؤسسا للمدرسة العقلية الفرنسية . وبعد ذلك
نتطرق إلى تفسير المذهب المالبرانشى، فى ضوء الصلة بين الفلسفة
والدين .

أولا - الفلسفة والدين عند اليونان :

من المعروف أن الفلسفة قد نشأت عند اليونان إثر اهتزاز القيم الدينية لديهم ، وكانت العبادة الرئيسية عندهم موجهة إلى عبادة الإله زيوس القابع على جبل الأولمب ، والذي كان يمثل وحدة الألوهية وتعدد الآلهة (١) . نزولا منه لكي يعبروا عن مظاهر الحياة الطبيعية والفنية وغير ذلك ، فقد كان لكل مظهر من مظاهر الطبيعة إله ، كما كان لكل من الفنون إله أيضا ومنهم ربات الفنون *Muses* اللاتي كن يعبدن في معبد يقوم في بستان أكاديموس ، وهو المكان الذي قامت عليه أكاديمية أفلاطون فيما بعد ، هذا بالإضافة إلى وجود أديان وافدة من خارج اليونان كالأورفية ، وهي ديانة انتقلت إلى اليونان من طراقيا مع الإله (أورفيوس) (٢) ، ويتمثل فيها جانب

-
- (١) اختلفت تصورات اليونانيين حول وجود الآلهة ، فذهبت بعض الآراء إلى القول بتعددتها كما ذكر طاليس ، بينما تصور البعض الآخر كالسانونان وجود إله واحد يحكم العالم ، مشيرا في ذلك إلى السماء . وقد امتلأت الأساطير اليونانية بالآلهة ، التي نسج حولها الكثير من الأساطير المتشابهة والغامضة ، وكان من نتائجها ظهور " الميثولوجيا " التي تطالعنا دائما في قراءة الأعمال اليونانية ولاسيما في مجال الأدب ، ومن أمثالها أسطورة الإلياذة والأوديسا لهوميروس وهو من أكبر شعراء الإغريق . حيث نلمس مدى تمثل الآلهة وتدخلهم المباشر في شئون البشر .
- (٢) محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان ، دار الجامعات المصرية ، الطبعة الرابعة - ج ١ ، ص ٢١ .

زهد كبير تأثر به " فيثاغورث " وأتباعه ولاسيما في آرائه في النفس ونزعاتها السرية ، وكذلك ظهرت عبادة Apollo ، وهي من العبادات الشهيرة ، التي انحدرت إلى اليونان من الشمال عن طريق الأخيين ، وعندما أحس اليونانيون بأن شمة منازعات وصراعات تجسرى بين هؤلاء الآلهة ، فتدبر بينها المؤامرات مثلما يحدث تماما بين البشر ، وأنهم لذلك لا يملحون نماذجا يتأسون بها ، من حيث أنهم يتفجرون بالرغبات والشهوات والغرائز مثل أبناء البشر تماما ، وقد يدبرون الشر للناس - مع أنه ينبغي عليهم كآلهة أن يكونوا مصدرا للخير والخب والنماء - لكنهم كانوا يتحكمون في مصائر البشر ، والحق أن هذه التصورات وإن كانت غير مستحبة ، إلا أنها قدهيات العقل لافكار كان في أمس الحاجة إليها (١) ، ولاسيما بعد أن تصبـر اليونانيون أن الآلهة بشر ، وأن "بينها وبين الإنسان علاقة ، كانت نموذجا للعلاقة بين الأرستقراطية وطبقات العبيد في المجتمع الإنساني ، كما كانت الآلهة تتأثر بالعلة والهبات والتفحيات ، ولذلك كانت خدمتهم والعمل في سبيلهم ، من الأسباب التي تجلب لها عملها النجاح في حياته الدنيوية . (٢)

(1) Guthrie : A History of Greek Philosophy
Cambridge WRC p 26.

لهذه الأسباب مجتمعة كفر اليونانيون بآلهتهم، وتمثل هسدا في ظهور طبقة الحكماء السبع ، وطبقة اللاهوتيين قبل ظهور الفلسفة ، وكان طاليس Tales أحد هؤلاء الحكماء السبع ، وأحد الفلاسفة الطبيعيين الذين أرجعوا أصل العالم إلى جوهر أحادي مادي، فقد فسّر الجوهر بالماء ، وهو من التفسيرات الميتافيزيقية البعيدة عن مجال الدين ، وعلى الرغم من أن الإشارة إلى عنصر - الماء - كجوهر للعالم قد ذكر في العهد القديم (١) ، إلا أن هذا التفسير قد ذكر بدون شرح أو تفسير منطقي له، في حين أن " طاليس " قد أوجد مبررات فكرته أو تصوره عن هذا الجوهر (٢) ، كما أبرز أيضا فكرة تعدد الآلهة (٣) .

أما أنكسمندريس Anaximandre فقد فسّر أصل الأشياء تفسيراً آلياً، كما فسّر الوجود بإجتماع عناصر مادية والتراقها ، بتأثير الحركة وبدون علة فاعلية متميزة، وبدون غائية أيضا ، وقد سمى هذا الجوهر باللامتناهى في حين أن " أنكسيمانس " Anaximène قد تصور أن الهواء هو أصل العالم وجوهر الأشياء بعد أن رفض تصورات سابقه من جوهرى الماء واللامتناهى؛ أما ترجيحه لعنصر الهواء في تفسير أصل العالم فيرجعه إلى أهمية الهواء لحياة الكائن الحي. أما " هيرقليطس " Heraclite

(١) الانجيل ، العهد القديم - سفر التكوين ، الإصحاح الأول آية ٢٠١ ، ص ٣ ، دار الكتاب المقدس .

(2) Taylor, A E ; Greek Philosophy London Oxford University Press Humphrey Mil Ford London 1945. p 13.

(3) Ibid p 14 .

فتذهب إلى أن النار هي أصل العالم من حيث أنها أدل الأشياء على
التغير .

وهكذا نرى أن هؤلاء الفلاسفة يردون أصل العالم إلى جوهر
أحادي ، مادي ، ومن ثمة فقد أهملوا - أو كادوا - التفكير اللاهوتي
نبذت فلسفاتهم مفسرة للطبيعة بدون خالق ، من حيث أنها قديمة
أزلية أبدية ، لأن المادة أصلا قديمة والعالم أيضا قديم . بهذه الكيفية
نرى أن أحدا منهم لم يحاول الإشارة إلى فكرة النفس أو العقل أو
الالهوية إلا في وقت متأخر عندما ظهر الفلاسفة الطبيعيون المتأخرون ،
ولاسيما عند " أنكساغوراس " .
Anaxagoras " وإذا كان
بعض مؤرخي الفلسفة قد تلمس بعض العبارات التي تنبئ بوجود مسحة
دينية عند هؤلاء السابقين على " سقراط " Socrate فإن ذلك
يعد من قبيل التعسف في التفسير . إذ لم تكن هناك ثمة مسحة لاهوتية
الهم إلا أن تكون هذه الآراء قد نسبت إلى الطبيعيين من خلال مدرسة
الإسكندرية الفلسفية مثل نسبتهم إلى " طاليس " قوله : بأن العالم
مليء بالآلهة ، وربما أنه قد من وراء ذلك التأكيد على أن المادة
حية وأن كل شيء في الوجود حي ، فلا وجود لإنسان أو حيوان أو نبات
أو جماد بدون حياة . لكن الاتجاه الروحي الوافد من الشرق والذي
كان محدودا في تأثيره ، وتمثل في دائرة الفيثاغوريين
Pythagoricienne (١) الحقيقة التي شعر أتباعها بأنه

(١) المدرسة الفيثاغورية : أسسها فيثاغورث الرياضي المشهور الذي
تأثر مذهبه بالديانة الهندية بدرجة كبيرة ، ولاسيما في تصوره
عن تناسخ الأرواح ، وبطلان المادة ، وتجدد الدورات الكونية ، =

لا يمكن للتيار اللاديني الطبيعي عند اليونان ، أن يحتمل عقيدتهم ومراسمهم ، ولهذا فقد هجروا بلاد اليونان ، متجهين إلى جنوب إيطاليا فيما عرف بالمستعمرات اليونانية ، تلك التى كانت أساسا أو مقدمة لازدهار الفلسفة اليونانية فيما بعد .

مما سبق يتبين لنا كيف أن مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين لم تكن قائمة ، أو كانت غير ذى موضوع لعدم بروز أهمية الدين كطرف فى المشكلة ولولا إختفاء الدين - إلى حد ما - عند اليونان لما استطاع الفكر الفلسفى أن يجد طريقه إلى الظهور والنماء ، وذلك على النقيض من الفكر الشرقى القديم عند المصريين القدماء والفرس والهنود وغيرهم فقد كانت للدين الكلمة العليا ، ولهذا كان الفكر يأتى بأمره وكان الكهنة هم المفكرون ، كما تحددت الغايات من الفلسفة كغاية الخلاص من الشر والنجاة من الألم . وقد مثلت الروح عند الشرقيين قوة فعالة ، لا قوة عقلية يمكن إدراكها من خلال الأعمال الحيوية ، وليس فى الأعمال المجردة ، ليس أدل على ذلك من ريادة اليوجا التى هى مذهب يعلم بالتجربة والمران ، كيف يتمكن الإنسان من إعلاء سلطة الجسد . وهنا نجد أن الديانات قد حددت إطار التفكير ، وربطته بالغايات العملية فى الشرق ، فجاء تفكيرهم فى الحياة أقرب إلى الحكمة منه إلى الفلسفة ، وبذلك انتفى شرط أساسى للتفلسف وهو الحرية .

= أما الحقيقة عنده فكانت هى الحقيقة الإلهية المنبثقة فى الكون كله ، وفيما يتعلق بتصورات الدين لدى الفيشاغوريين فلا توجد نصوص صريحة عنها ، إلا أنه كانت لديهم نفحات فى تطهير الشرك الشعبى من أدراجه ، وكذلك تنزيه الآلهة عما لحقت بهم من مخيلة العامة من نقص ؛ وذلك بتأويل الأساطير تأويلا مجازيا .

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٢م ص ٢٤٠

ويلاحظ من ناحية أخرى ، أن ذروة هذا التجاهل اليوناني الفلسفي للدين ، قد بلغت أوجها عند "سقراط" (٤٦٩-٣٩٩ ق.م) الذي أتهم بانكاره لآلهة اليونان ، وبأنه يعلم الناس فكرا جديدا ، معارضا لهذا الدين ، رغم أنه يقول أن أفكاره ذات مصدر متعال ، توأمها الإلهام والتنوير القلبي ، وهذا أقرب إلى دين الفلاسفة أو المتصوفة . هذا بالإضافة إلى مخزيته وتجريحه للكهنة ورجال الدين ولاسيما في محاوره "أوتيفرون" أو "التقوى" ، على الرغم من أنه قد عبر في فلسفته عن السروح واعتبرها المنبع الأعلى للقيم في الحياة الإنسانية (١) ، فكان موقفه هذا بداية لتوجيه النظر إلى أهمية النفس الإنسانية ، وإعلاء شأن الروح ، وإيقاظ الضمير فرفض تصورات اليونانيين عن الآلهة وماربوه منهم من شهوات وخصومات ، كما رفض تقديم القرابين لها وتلاوة العلاوات وكانت نهايته رد العبادة إلى الضمير الإنساني (٢) وإرجاعها إلى صفاء الضمير وخلص النية ، والتأكيد على خلود النفس وتميزها عن الجسد ، فلا تفسد بفساده بل تخلص بالموت من سجنها ، واستحالة الحصول على الخير بدون المعرفة التي تبدو واضحة وبقينية في الحياة الإنسانية . (٣)

(1) Geager, Wearner: Paideia the Ideals of Greek Culture, p. 45.

(2) Zeller : Outlines of the History of Greek Philosophy , p. 103.

(3) Taylor ; EJ : Greek Philosophy M. A London 1945.

أما أفلاطون " Platon " (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م) فهو يعد من أقرب الفلاسفة الإغريق روحية ، وأعمقهم نزوعا للعقيدة ، وأقربهم شبها بالمسيحية في بعض تصوراته الدينية . لكن فلسفته كانت أكثر موعوبة وعمقا من فلسفات غيره من فلاسفة اليونان . (١) فقد استمد نزعتيه الروحية من فيثاغورث ، و مزج فلسفته بالرياضة والدين ، وهو يعسرسر لنظام العالم وتكوينه ، وفي هذا الصدد يقول الأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان : " إن أفلاطون في هذه الفترة تمكن باستخدام العقل من أن يخضع المادة المضطربة لسلطانه بحيث أمكن للعالم من أن يتحول من الفوضى إلى النظام ، ذلك النظام الذي تستمد عناصره من المشاركة . في مثال الجمال بالذات " (٢)

ونستطيع أن نتلمس من فلسفة أفلاطون أنه قد جعل لخالق هذا العالم الحس دورا ثانويا وهو الصانع demurge أما الإله الأمم ، إله الخير بالذات فهو إله فلسفي ، وقمة لعالم المثل الذي يشتمل على النماذج المثالية للأشياء . وليس هو الإله الديني الذي تشير إليه الأديان .

وإذا كان أفلاطون قد ذكر إله الخير بالذات ، على رأس عالم المثل فاصبح بذلك من أكثر فلاسفة اليونان نزوعا للدين . نجد أن الإله

(1) Ibid

(٢) محمد على أبو ريان : تاريخ الفلسفة اليونانية - دارالجامعات المصرية - الإسكندرية ١٩٧٤ . ص ٢٠٧ .

الأرسطى قابع في السماء ، لا يعلم شيئا عن هذا العالم ، من حيث هو كلى ، محرك لا يتحرك، هو العشق والعاشق والمعشوق ، وكان هذا التصور الأرسطى للإله هو أساس انعدام الصلة بين الله والعالم ، بين الخالق والمخلوق مما تأدى به إلى إغفال فكرة العناية الإلهية التى مثلت " جوهر الأديان فيما بعد " . ومن هنا جاء مركز " أرسطو " على رأس فلاسفة اليونان الملحددين .

أما المدارس الفلسفية الصغرى من أببيقورية *Epicuriens* (٣٤١ - ٢٧٠ ق م) إلى رواقية *Stoiciens* (٣٢٢ - ٢٦٤ ق م) ولا سيما هذه الأخيرة فقد حاولت أن تجعل من نفسها ديناً فلسفياً عالمياً للبشر ، على غير نسق الدين الموحى به . وحينما انتقلت الفلسفة إلى الإسكندرية ، تداخلت معها عناصر لاهوتية وثنية متعددة من مرفانية وماتوية وضائية ... الخ . وتمثل هذا في مدرسة " أفلوطين " وأيضا تدخل الفكر اليهودى أولا ثم الفكر المسيحى اللاهوتى فى فلسفة الإسكندرية فى عصرها المتأخر ، وربما جاز لبعض مؤرخى الدين أن يثبتوا وجود الدين اليونانى خلال مرحلة الفلسفة من تتبعهم لممارسة الشعائر والرسوم الدينية فى المعابد اليونانية حينذاك ، ولكن الحقيقة أن عامة اليونانيين كانوا يقلدون آبائهم فى مراسيمهم مع عدم التمسك والحماس بالفكرة الدينية . وقد سبق أن ذكرنا أن اليونانيين قد تحرروا من ريقه الدين منذ مطلع عهد الفلسفة .

ثانيا - الفلسفة والدين فى العصر الوسيط :

تعد مرحلة العصر الوسيط [^]Moyen Age (٤٠٠ - ١٤٠٠)

من المراحل البارزة فى تاريخ الصراع بين الفلسفة والدين . فقد سيطرت فيها الكنيسة على الفكر ، وكانت تشكل نظاما اجتماعيا أسس على العقيدة الدينية ، المتملة من كتب بالفكر اليونانى ، الذى واجه الدين متشعبا بفكر "أرسطو" ، وبتيار خفى من الأفلاطونية المحدثــــــــــــة

Néoplatonisme (٢٥٠ - ٥٥٠ ق م) التى لعبت

دورا بارزا فى الفلسفة الأرسطية . ومن ثم أصبح الاختيار بين الفلسفة والدين يمثل مشكلة لمفكرى هذا العصر ، هل يكون البدء باللاهــــــــــــــــوت

théologie أم بالفلسفة Philosophie بمعنى

آخر كيف يمكن التوفيق بين عناصر الدين ، والفلسفة بحيث لا يصبح هناك

ثمة تعارض بينهما ؟

لقد مررت هذه المحاولات التوفيقية " بالمشكلة المدرسية " وكانت

تعنى محاولة التوفيق بين الحقائق المنزلة التى تقول بها الكنيسة من

طريق الوحي وبين النظر العقلى ، فقد تصور المدرسيون Scolasti-

ques أن الإنسان باعتباره حيوان ناطق قد خلق على صورة خلق

الله ، لكن عقله البشرى قد فسد بفعل الخطيئة الأصلية ، ولذلك يجب على

العقل التسليم بما ينزل به الوحي ، فى حالة حدوث تعارض بينه وبين

ظاهر الوحي ، فإذا حدث وأنكر العقل حقائق الوحي أو مارضها فهو

بذلك يقع فى خطأ كبير ، إذ يعنى ذلك أنه ينكر معقولية الوجود

من حيث أن العقل والوحي كليهما يلتقيان عند مصدر واحد فريد هو

طبيعة الذات الإلهية ، التي تعد سرا لا يمكن إستكناه حقيقته ، ومن هنا - فإن العقل البشرى يقل بعيدا عن الإيمان وما يمنحه للإنسان من نعمة إلهية

Grâce Divine

من هذا المنطلق عانى التعليم فى العهد المدرس أزمة عقلية خطيرة ، فكان يمارس فى مدارس الكنائس ، وقد أنشأ شارلمان Charlemagne (٧٤٢ - ٨١٤) كثيرا من المدارس ، التى كان يدرس فيها آباء الكنيسة Pères de L'Eglise ممن حاولوا أن يلبسوا أغراضها الدينية لباسا فلسفيا متحررا من قيود الدين . إلا أن ما درس فى هذه المدارس قد أفصح من نوايا رجال الدين ، فقد درسوا المناهج والنظم التى لاتخرج من نطاق الآخرة ، والعالم الغيبى مستنديين فى ذلك إلى تصورات عقلية جوفاء ، انحدرت إليهم عن فلاسفة اليونان ، وخاصة " أرسطو " ؛ وكان نتيجة ذلك أن حدث صراع بين الفكر الفلسفى والدين ؛ أى بين " العقل " و " الوحى " استبعد فيه أصحاب السلطة من رجال الكهنوت رجال الكنيسة المفكرين وكالوا لهم التعذيب ، وفرضوا عليهم الغرامات كما سعى فى نفيهم وسجنهم وتعذيبهم ، وهاجموا أفكارهم التى عبرت من حرية الرأى وبهذه الكيفية فرضت الكنيسة سلطانها على شتى جوانب الحياة تصبغها بصبغة دينية ، فأنعدمت حرية النظر ، وضاعت الديمقراطية فى سيطرة الدكتاتورية الكنسية ، إذ أن البابا وقد تصور نفسه خليفة الله على الأرض ، كانت قد تمثلت بين يديه سلطة الأمر والنهى ، والثواب والعقاب الإلهى ، بما يمنحه للرعايا من مكوك الغفران ، فأغفلت بذلك

منافذ الفكر الحر ، وتعدى الأمر إلى مواجهة رجال الجامعات ، وعزلهم وقصر أبحاثهم على ما يتعلق بأمور الدين ، وما يخدم أغراض الكنيسة كما وجهت إلى هذه الفئة تهمة الكفر والسحر ، وأودع الكثير من العلماء والمكتشفين السجون ، وعلى هذا الحال مثلت هذه الأعمال المضادة للكنيسة كقمع الحريات ، ورفض الأفكار ، نوعاً من السيطرة الدينية على مجالات الحياة الفكرية وهي تتمسك بفكر " أرسطو " وترى أن الخروج ، عليه أو رفضه مروقاً وإلحاداً . (١)

Saint Augustin

أما آراء القديس "أوغسطين"

(٣٥٤ - ٤٣٠) فقد كانت من بين العوامل التي رادت الموقف سوءاً خلال القرنين الرابع والخامس الميلاديين ، إذ كان ممن دعوا إلى الإيمان المسيحى كى يتعقل الانسان ، فمزج تعاليمه اللاهوتية بروح فلسفى أفلاطونى ، وأسس فكره فى ضوء تعاليم الكتاب المقدس المسيحى ، على فرار ما فعل الآباء الممجدون (٢) ، وكانت عبارته :

-
- (١) توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، مكتبة الآداب ، بالجماميز - القاهرة ١٩٤٧ ص ٧٦ .
- (٢) أطلق مصطلح الآباء الممجدون على الحركة التى تبنأها (الآباء المدافعين عن اللاهوت المسيحى فى مواجهة المتشككين والمعتزفين من اليهود والوثنيين ، وهى تشبه حركة علم الكلام الإسلامى لأنها تعد أيضاً بمثابة علم الكلام المسيحى . كان على رأس هذه الحركة منذ البداية " كليمان " و " أوريجين " وقد نشأت فى الإسكندرية يذهب جيلسون فى قوله عن هذه الحركة : " إلى أنها كانت تعنى " دفاع قانونى عن المسيحية " فجميع الأعمال والأقوال التى تمجد المسيحية وتعظمها كانت بمثابة دفاع فى سبيل حصول البابوات =

" إجبروهم على اعتناق دينكم " وهى من أقوال السيد المسيح، وكذلك ما صرح به فى كتابه " تعليقات على سفر التكوين " من أنه ليس فى الوسخ التسليم برأى لاتؤيده الكتب المقدسة ، كانت جميع هذه الأقوال من بين العوامل التى زادت من حدة الموقف . فقد آمن "أوغسطين" بأهمية الكتب المقدسة ، وعظم سلطانها على المؤمنين بها ، ولهذا كان لموقفه آثار خطيرة فى عرقلة الفكر الفلسفى ، لاسيما بعد التصريح بأرائه اللاهوتية عن أن مدينة الله هى السماء ، ومدينة الشيطان هى الأرض مما أدى لوقف التقدم العلمى ، فأصبح الكتاب المقدس منذ ذلك الحين هو المرجع الرئيسى للعلم ، ومن النظر إلى موقف "أوغسطين" (١) نجد أنه يربط الميتافيزيقا باللاهوت بشدة ، ويفسح الطريق أمام الروحانية الأفلاطونية . لكننا من جهة أخرى نرى أن موقف "توما الاكوينسى" (١٢٢٥ - ١٢٧٤) يحاول التوفيق بين الميتافيزيقا وتعاليم الكتاب المقدس بهدف تبرير العلم الكاثوليكي ومحاولة التقريب بين العقل والإيمان ، فأحل الأول فى المرتبة الأولى باعتباره مكملًا للثانى ومشاركًا معه أكثر من كونه يفسره ، ومن أجل ذلك حاول تنصير فلسفة "أرسطو" وجعلها ملائمة لتعاليم الكنيسة والوحى المسيحى ،

= على الحق القانونى لوجود المسيحيين فى الإمبراطورية الرومانية وهى

رسمياً وثنية " .

Gilson; Etienne : La Philosophie au Moyen age

Poyot Paris, Saint Germain 1962 p.15.

(١) يقترح العودة فيما يتعلق بالفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط

إلى الدكتور حسن حنفى حنين فى كتابه : " نماذج من الفلسفة المسيحية

فى العصر الوسيط ، أوغسطين ، أنسلم ، توما الاكوينسى " .

دار الكتب الجامعية ، ١٩٦٩ طبعه أولى .

وذهب دون الخروج عن دائرة اللاهوت إلى تأكيد أثر الكتاب المقدس باعتباره " كلمة الله " وأنه يجب أن نفهم حتى نؤمن^(١). في ضوء ذلك تجدد العلم بعد أن أصبح الكتاب المقدس هو مرجعه الرئيسى، فازداد الاهتمام بالنقل لا بالعقل ، كما تلاشت دروب الابتكار والخلق، حتى لقد صارت مهمة المفكر في العصر الوسيط ، هي مهمة توفيق أكثر منها مهمة خلق وإبداع^(٢) ، ومن هنا فقد انحصر الفكر في دائرة اللاهوت ، وأرجع كل شيء إلى الله .

مما سبق يتضح لنا أن الفكر في العصر الوسيط قد اصطبح عامة بطابع لاهوتى صارم، طبقته الكنيسة تحقيقا لسلطانها . وأن موقف " أوغسطين " قد زاد الموقف سوءا ، إذ أنه قد دعا إلى الإيمان في سبيل الفهم . وهنا فقد تلاشت دائرة العقل في دائرة اللاهوت، وأصبح كل تفكير فلسفى وكل فهم عقلى ، هو تفكير دينى إيمانى . وعلى هذه الحال يمكننا القول بأن التفكير الفلسفى في العصر الوسيط ، وقد تأثر بفكرة توما الاكوينى، الذى دعا إلى التعقل لبلوغ الإيمان لم يختلف كثيرا عما كان عليه من أثر لاهوتى ظاهر، لاسيما وقد نادى باستخدام العقل في سبيل وصول الإنسان إلى الإيمان ، وهنا نجده يقدم الأول على الأخير ، إلا أنه كان يرى أن

(1) O' Connor; D. J : Acritical History Of Western Philosophy the Free Of Glencoe, U.S.A. 1964 p. 100.

(٢) عثمان أمين، محاولات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة،

العقل *Raison* وسيلة لنصرة الايمان *Foi* وتبرير الدين فى نهاية الامر ، وهذا هو ما نرمى إليه فى هذه الخلاصة .

لكن الحال لم تستمر على هذه الصورة طويلا ، لأن الفكرالمسيحى كان قد أخذ فى التغير والتشكل تدريجيا منذ القرن الثانى عشر فظهر تميز بين مصطلح " الفلسفة " ومصطلح " القداسة " *Sainteté* حيث عبر الأول من وجهة نظر المارقين ، بينما عبر الثانى من وجهة نظر آباء الكنيسة ، أو من يتحدثون باسم الوحي المسيحى .

ثم يتقدم القرن الثالث عشر ، وهو ما عرف بفترة الاستيعاب النقدى لأرسطو والفلسفة ، كما عرف بعصر العلم ، ودوائر المعارف ، فتظهر فيه ثمرات الفكر الوسيط ، وقد استخدم اللاهوتيون التابعون لأوغسطين المعرفة والمنهج الأرسطى ، وأخضعوها لتعاليم اللاهوت المسيحى ، ومن أمثال هؤلاء " بونا فنتورا " *Bonaventure* (١٢٢١ - ١٢٧٤) وكذلك ألبرت الكبير " *Albert Le Grand* (١١٩٣ - ١٢٨٠) الذى وضع تلميذه "توما الأكوينى" أصول الفلسفة فى العصر الوسيط وهى مزيج من الأفكار الأرسطية واللاهوت المسيحى .

ولا يفوتنا أن نشير لموقف الرشديين *Averosists* .

الذين وصلوا إلى نتائج فلسفية لم يستطيعوا التوفيق بينها وبين اللاهوت . كما ظهر الغزالى حجة الاسلام يواجههم فى حزم .

ولم تقتصر هذه الموجة المضطربة من الصراع الفكرى على مجالى الفلسفة والدين فحسب ، بل تعدتها إلى مجال العلم أيضا ، فظهر عدد من العلماء أسهموا فى وضع أسس العلم الحديث " كروچربىكون " *Bacon* (*Roger*) " (١٢١٤ - ١٢٩٤) الذى دعا إلى التجربة فى العلم

"وأبيلار بيير" (Pierre) Abelard (١٠٧٩ - ١١٤٢) الذى رأى أنه لا يجوز للإنسان إيمان بدون فهم وتعلقل ، ولعل العبارة الأخيرة لتعبر خير تعبير من جوهر الصراع فى هذه المرحلة التى قدمت العقل على النقل، وسبقت الفهم على الإيمان ، إلا أنه حتى نهاية القرن الرابع عشر فإن تاريخ الفكر المسيحى لم يكن يتعدى مجرد مجهود يعبر من وفاق العقل الطبيعى والإيمان.

كانت هذه هى الحالة التى تقلب فيها الفكر الفلسفى خلال العصر الوسيط . نرى كيف أنها كانت صورة من صور الصراع بين الفلسفة والدين ، وهى مرحلة - على ملاحظناه - مرّجت بين الفكر الفلسفى وخاصة فكر اليونان ، وبين الوحى الدينى السماوى ، فكان الهدف الاساسى من عملية التوفيق هو الإعلاء من شأن العقل، وارساء قواعده. ولذا يمكننا القول مع " بوترو " Boutroux فى هذا المدد : " لقد أرقت المسيحية فى هذا العصر مطالب العقل حيين استعارت ثوب الفلسفة اليونانية غير أن هذا الامتزاج العرضى لم يستمر إلى الأبد " (١)

الاتجاهات الفلسفية التى سادت العصر الوسيط :

يعد العصر الوسيط هو الفترة التى اتصل فيها الدين بالفكر الفلسفى اليونانى بشكل واضح كبير، وقد اشترك فى هذه التجربة

(1) Boutroux ; Emile: Science et Religion dans La Philosophie Contemporaine Ernest Flammarion, Paris 1947. p II.

اليهود والمسيحيون والمسلمون كل حسب عقيدته . كما أخذت الفلسفة اليونانية طريقها إلى هذه الطوائف الثلاث في ثوب الأرسطية ، مع تيار خفى من الأفلاطونية المحدثة ، التي كان لها تأثير على التفكير الأرسطي .

ولقد واجهت الديانات الثلاثة أولوية الاختيار بين اللاهوت والفلسفة ؟ وكيف يتمكن أصحابها من محاولة التوفيق بينهما ؟ والقضاء على أى تعارض فى هذا المجال ، ولاشك فى أن هذه المحاولات كانت جديرة بالنظر والبحث فى هذا العصر ، كما كانت مشار جدل كبير بين الطوائف المختلفة ، فهل يؤمن الإنسان أولاً ثم يتعقل بعد ذلك ؟ أى أن يتعقل من أجل أن يؤمن ، وهل يمكن أن تتناقض نتائج العقل مع مسلمات الإيمان ؟ .

وهكذا يتبين لنا أن فكر العصر الوسيط كان لا يتعدى فلسفة قدر لها أن تظل مرتبطة بقيود العقيدة الدينية ، لعل الإنسانية فى هذه الفترة المتوسطة من تاريخها ، قد أرادت أن تجمع بين فلسفة اليونان .. التى كانت تهدف إلى إخضاع الفكر للمنطق ، وبين ماورثته من أمم الشرق القديم فى مصر وبابل والهند وفارس من معتقدات تقر بعجز العقل وتلجأ إلى استعطف القوى الإلهية المسيطرة على الكون عن طريق التسليم بالغيبيات (١) Esotériques .

وإذا ما نظرنا إلى طبيعة الفكر الفلسفى فى العصر الوسيط بعيداً عن مجال الدين ، وجدنا أنه حتى فى مجال العلم كان يغلب الإيمان على الفهم ، والنقل على العقل ، كما توقف العلماء عن الابتكار والخلق ،

(١) عبده فراج : معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى ، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦١ ص ٣٠

ولم يبرز سوى علماء وفلاسفة درسوا في نطاق تعاليم الكنيسة ، مثل
القديس أوغسطين .

وبعد القرن الثاني عشر بوجه خاص فترة تأثر بالفلسفة اليونانية
وهي ما وقعت الكنيسة المسيحية في سبيلها . وقد ساعد فلاسفة العرب
واليهود على تقريب هذه الفلسفة اليونانية إلى العقل الأوربي ، بفضل
حركة الترجمة من العربية والعبرية إلى اللاتينية في أسبانيا وإيطاليا
على الخصوص .

وقد نظر لهذه المرحلة باعتبارها مبدأنا خصباً لكتابات
كثيرة من الفلاسفة والمؤرخين الذين حقر البعض منهم من شأن الفكر
في هذه العصور لاستناده على آراء " أرسطو " وعلى منطقته القياسي
الأجوف وقالوا : " إنه ينبغي أن نتخطى هذه العصور سريعاً إلى عصر
النهضة " ، إلا أن بعض مؤرخي الفلسفة يذهبون إلى أهمية هذه المرحلة
بقولهم : " لقد انحدرت المدنية الحديثة في حقيقة أمرها من هذه
العصور ، وأنه لا يمكن تفسير مذاهب الفلسفة الحديثة ، وفهم مصطلحاتها ،
بغير العودة إلى المذاهب المدرسية " (١)

ننتقل بعد هذه المقدمة إلى بحث صورة الصراع بين الفلسفة
والدين فيما يتعلق بالأديان الثلاثة اليهودية ، والمسيحية ، والإسلام .

(1) Russell; B : A History of Western Philosophy
London 1947 p 74.

أ - اتجاه الفلسفة اليهودية :

إذا بحثنا في هذا الاتجاه فاننا نتساءل هل كان لليهود حقاً فلسفة ؟ وهل كانت لهم نظرات في الكون كما كان عند اليونان الأوائل؟ أم أن نتاجهم العقلي قد ارتبط بأفكارهم الدينية ؟

لقد اتسم تفكير اليهود - طوال تاريخهم - بالطابع المادي أكثر من الروحي، لكن هذا لم يكن يعني أنهم افتقروا إلى الإنتاج الفكري ، أو أنهم لم يضيفوا شيئاً إلى عالم الفكر^(١). فعلى الرغم من لفظ المجتمع اليهودي " لسبينوزا " (Spinoza (Baruch (١٦٣٢ - ١٦٧٧) في بادئ الأمر ، إلا أنه يعد بعقريته الفكرية نتاجاً للفكر اليهودي الأصيل، فضلاً عن هذا فإننا نلمح في ثنايا فكر اليهود مسألة التشبيه والتجسيم التي تسربت بعض عناصرها إلى الفلسفة الإسلامية وحوريت من قبل فلاسفة المسلمين، وعلماء الحديث.

لقد كان لليهود فلسفة ابتداءً من «فيلون السكندري» Philon Le Juif (١٣٠ ق.م - ٤٤ بعد الميلاد) و " سبينوزا " حتى " بيرجسون " Bergson (Henri) (١٨٥٩ - ١٩٤١) .

أما فيلون السكندري - وهو يهودي مصري - فقد امتزجت فلسفته بعناصر فيثاغورية Pythagorisme وأفلاطونية ورواقية Stoicism ، وهو لا ي فصل بين الفلسفة والدين، بل يتخذ الدين أملاً مفسراً للفلسفة ، مما جعله يتصور الوجود مزيجاً

(١) يوسف كرم : الفلسفة اليونانية ، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٢ ،

من العقيدة اليهودية والفلسفة اليونانية، فالحل عند مفارق العالم، خلق له، معنى به، ولكنه أبعد مما يتصوره العقل وهو العلة الأولى (١) وقد قيل عن فيلون : إنه أفلاطون يتكلم بالعبرية، وأنه أول من وضع أسس الرمزية Symbolisme في الفلسفة، ففسس محاولته لتفسير النصوص المقدسة؛ أي (العهد القديم) تفسيراً رمزياً لكي يمهد بذلك لالتقاء الدين مع الفلسفة، وقد سادت بعض أفكاره العبر الوسيط خاصة في " المنتخبات. (المختارات) التي كانت شائعة آنذاك (٢) والحق أن الديانة اليهودية في حد ذاتها تعد نقطة تحول هامة في جانب العقيدة التي تطورت من شكلها الأسطوري (٣) Mythique والوثني (٤) Idolatrique إلى صورتها السماوية كمسا يبدو لنا في المسيحية والإسلام.

(١) يوسف كرم : الفلسفة اليونانية، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٢ ،

ص ٢٤٩ .

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) الأسطوري : الأسطورة المعروفة لدى الشعوب البدائية، عد إلى

موسوعة الدين والأخلاق " Encyclopedia Of Religion and

Ethics Edited by James Hastings, New York. U.S.A

Charles Scribners Sons 1937 Volume VI (God -

A. Lang) - Primitive and Savage. 243.

(٤) الوثني. : كما يتضح لنا من الغنوصية والمزدكية والمانوية، انظر

كتاب الدكتور محمد علي أبو ريان : أصول الفلسفة الإشرافية

عند شهاب الدين السهروردي، دار الطلبة العرب، بيروت ١٩٦٩ ،

الفصل الثاني ص ٧٧ - ٨٥ .

ب - اتجاه الفلسفة المسيحية :

وإذا كانت الصلة بين الفلسفة والدين قد بدت في اليهودية على ما رأينا من قبل ، فهل اختلف التصور بالنسبة للمسيحيين في العصور الوسطى ؟ أم أن الحياة العقلية في العصر الوسيط شهدت أفكارا جديدة ، بحيث يمكننا في نهاية الأمر أن نفرق بين ما هو ديني خالص وما هو ميتافيزيقي بحت .

إننا نجد أوريجين السكندري^١ Origène (١٨٥ - ٢٥٤) مثلا ، يفتح لنا في كتاب " المبادئ " مصفيا فلسفيا ، يعرف لنا مذهباً فلسفياً متكاملاً قائماً على التفسير العقلي، ولهذا فإنه يضع حداً فاصلاً بين الفلسفة والدين^(١) . ويمقتضى هذا الفاصل استطاع أن يزودنا بفكرته الفلسفية من إدراك وجود الله من طريق العالم الخارجى والضمير بإعمال العقل التفسيري المفسر لما وراء الطبيعة ، بعيداً من نصوص الكتاب المقدس ، ولكن الشراح يذهبون إلى أنه قد " اختلط عليه الأمر بين الفلسفة والدين ولم يوفق من يقين إلى صحة الحدود بينهما"^(٢) على حين أننا لا نجد مثل هذا الاختلاط لدى القديس " أوغسطين" الذى ربط الميتافيزيقا باللاهوت ولم يفتح فاصلاً بينهما ، وهذا ما يتضح لنا من آرائه الأساسية في " مدينة الله " ، فبينما نجده يرفض أفكار " طاليس" و " أنكسمانس" والرواقية والأبيقورية ، نجده يصل في نهاية الأمر إلى وحدة الوجود . كما سيتضح بعد ذلك من فلسفة

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية . ص ٢٧٦

(٢) نفس المرجع ص ٢٨٤ .

"سبينوزا" . وتتباين تأثيرات الفلسفة على الدين ويتغلغل الدين في الفلسفة مرة أخرى لتصبح الفلسفة أكثر امتزاجا بالأنفكسار الصوفية لدى رجال مدرسة الإسكندرية وذلك في نهاية العصر الهلينيستي الذي شهد حركة احياء مذهب كل من " أفلاطون" و"أرسطو" بصورة تتفق مع روح العصر ونزعت التلغيفية . وقد كانت فلسفة " أفلوطين " التي قدمت منذ قيامها نسقا صوفيا تطهريا من أهم المذاهب التي كانت مشار النظر في مجال الفلسفة والدين في هذه المرحلة ولا سيما . في نظرية "أفلوطين" من الدور والفيض التي اشتملت على فكرة الأنانيم الثلاثة ، وهي فكرة مسيحية تحولت عند "أفلوطين" فلسفيا إلى الواحد وهو في قمة الوجود، ويصدر عنه العقل الذي تصدر عنه النفس الكلية ، وكل واحد من هذه الأنانيم يشير إلى الموجودات بطريقة ما (١) .

وقد وصلت نظرية الدور والفيض إلى المسلمين وفحواها كما وردت عند أفلوطين في أن المعرفة الإلهية روحية خالصة فلا تحدث معرفة بالله ، أو تقريبا إليه بدون الرؤية ، التي لا تحدث إلا في غيبوبة تتجاوز النفس بها الجسد لتتعد إلى المقام الأعلى، حيث تكون في حضرة الحقيقة المطلقة . (٢)

(١) ارجع في هذا الموضوع إلى " تاريخ الفكر الفلسفي - أرسطو والمدارس المتأخرة د . محمد علي أبو ريان - الفصل الرابع ص ٣٢٦ وما بعدها .

(٢) ارجع في هذا الموضوع إلى " أصول الفلسفة الإشرافية عند السهروردي" الدكتور : محمد علي أبو ريان الباب الرابع والخامس .

لدينا إذن أربعة اتجاهات أساسية في هذه الفترة، نوجزها
على النحو التالي :

الاتجاه الأول : اتجاه لايفصل بين الفلسفة والدين ، بل يفسر الفلسفة
بالدين ، وقد اتضحت أبعاده عند " فيلون" الإسكندري .

الاتجاه الثاني: اتجاه يرفع حدا فاصلا بين الفلسفة والدين كما تبين
لنا ذلك عند " أوريجين " .

الاتجاه الثالث : ويمثله القديس " أوغسطين" ، الذي يربط الميتافيزيقا
باللاهوت بشدة ويغسح المجال أمام الروحانية الأفلاطونية

الاتجاه الرابع : تمثله مدرسة " أفلوطين " بعد منشئها الأول في نهاية
العصر الهلنستى، وقد تغلغل الدين من خلال هذه المدرسة ففسى
الفلسفة عن طريق التصوف لينتهى إلى روحانية مطلقة .

ج - اتجاه الفلسفة الإسلامية

الحق أن الفلسفة الإسلامية كان لها دورها البارز في مجال التوفيق
بين الفلسفة والدين، لما كان لها من تأثير على فكر القدس " توما
الأكوينى" وهو من أكبر مفكرى الغرب ، والسؤال الذى نريد أن نطرحه
ونحن نعرض لمثل هذا الموضوع هو :

هل كانت للإسلام فلسفة ؟ ومن أين نبعت ؟

ويشهد الواقع أنه كان للإسلام فلسفته التى نبعت ونشأت ففى
أحضان الكتاب والسنة النبوية الشريفة . فمن القرآن الكريم استطاع

المسلمون الخروج إلى الحياة العملية يواجهون مشاكلها ويعيشون تجزئتها ويحاولون التكيف معها ، فتوصلوا إلى المنهج " منهج البحث التجريبي الاستقرائي " كما كان للإسلام منهج تجريبي تأملي إدراكي مذهبي عن منهج اليونان ، فاستخدم المسلمون هذا المنهج التجريبي في دراساتهم وسبق الفلاسفة إلى ذلك علماء الأصول في قياس الغائب على الشاهد (١) وفي السبر والتقسيم (٢) ، ثم درسوا كتب الطب والعلوم والطبعية

(١) قياس الغائب على الشاهد: يذهب هذا البرهان أو الطريق إلى أنه يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعل ما ، فيجب أن يقضى على كل من وصف بتلك الصفة في الغائب فحكمه في أنه مستحق لها لتلك العلة هو حكم مستحقها في الشاهد لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم ما يوجبها . ويعطى الباقلاني أمثلة " لهذا بأن الجسم إنما كان جسما لتأليفه ، وأن العالم إنما كان عالما لوجود علمه ، لكن الحقيقة أن الوصف يقتضى الصفة كما أن الصفة تقتضى الوصف فإذا ثبت أن كون العالم عالما شاهد معلل بالعلم لزم كون الغائب عالما معللا بالعلم أيضا وعلى هذا ، الأساس أثبت الصفاتية للغائب الإرادة والكلام وغيرها من الصفات .

- د. علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، واكتشاف المنهج العلمى فى العالم الإسلامى ، دار المعارف ، بالإسكندرية ١٩٦٦ ج١ ص ١٣٠ .

(٢) مسلك السبر والتقسيم : يعد مسلك السبر والتقسيم من الأدلة أو الطرق التى سبق المسلمون فى التوصل إليها فلاسفة العلوم الأوربيون ، كما يعد مظهرا من مظاهر الحياة المنطقية لدى الأصوليين . وبالإضافة إلى هذا المسلك توجد مسالك أخرى كمسلك الطرد والدوران وتنقيح المناط . أما معنى مسلك السبر والتقسيم فيعنى " أن يبحث المناظر عن معان =

والفلكية . وكل هذه المجهودات إنما تؤكد أنه كان للمسلمين فلسفة ، وكان لهم منهج فلسفي وعلمي (١) . أما الآراء التي دخلت على الفلسفة الإسلامية الأصيلة ، فكانت نتاج حركة تلفيقية قوامها ما نقل إليهم من الفلسفة اليونانية بالإضافة إلى شروح وتعليقات الإسلاميين ، وقد هاجمهم الغزالي (أبو حامد محمد الغزالي ١٠٥٩ - ١١١١م) في كتابه " تهافت الفلاسفة " لخروجهم على العقيدة ولم يتوقف الإمام الغزالي في حملته ضد الفلاسفة ، بل استمر يفتند مزاعمهم ويكفرهم ويؤكد قوله هذا في " المنقذ من الضلال " مشيراً إلى أن الفلسفة : " أحاصيلها ما يذم منها ولا يذم ، وما يكفر قائله وما يبدع فيه وما لا يبدع ، وبين ما سرقوه من كلام أهل الحق ، ومزجوه بكلامهم لترويج باطلهم في درج ذلك ، وكيفية حصول نفرة النفوس من ذلك الحق ، وكيفية استخلاص طرف

= مجتمعة في الأصل ويتتبعها واحداً واحداً ، وبين خروج آحادها عن صلاح التعليق به إلا واحداً يراه ويرضاه أو هو حصر الأوصاف التي توجد في الأصل وتصلح للعلية في بادئ الرأي ثم إبطال ما لا يصلح منها ، فيتعين الباقي للعلية .

ويمكننا أن نستنتج أن التعريف في هذا المسلك عمليتين إحداهما الحصر وثانيتها الإبطال ، ولم يتفق الأصوليون جميعاً على اعتبار السبر والتقسيم دليلاً على إثبات العلة بل انقسموا في ذلك إلى قسمين : قسم يرى أن السبر والتقسيم دليل واضح في إثبات العلة . وقسم آخر يرى أنه ليس دليلاً بل شرط دليل . ومن الجدير بالذكر أن الباقلاني اعتبر السبر من أقوى الأدلة في إثبات علة الأصل وكذلك الغزالي . (نفس المرجع السابق ص ١٧٤ ، ص ١١٥) .

(١) على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعارف ،

بالاسكندرية ١٩٧١ ج ١ . ص ٢٥ .

الحقائق الحق الخالص من الزيف والبهرج من جملة كلامهم" (١)
وهنا وقف الغزالي مدافعا عن العقيدة ضد الفلسفة ومن تأثر
بها من الفلاسفة الإسلاميين .

الحركة المشائية الإسلامية بين الدين الإسلامى والفلسفة اليونانية :

تعد الحركة المشائية الإسلامية خير معبر عن حركة التوفيق بين
الفلسفة والدين ، والمشاؤون جماعة من الفلاسفة الإسلاميين أمثال الفارابى
والكندى وابن سينا Avicenne (٩٨٠ - ١٠٣٧ م) وجاء من
بعدهم ابن رشد Averroes (١١٢٦ - ١١٩٨ م) فحذا حذو
أرسطو الحقيقى وأشار إلى اتصال الحكمة بالشرعية وحاول التوفيق بين
الوحي والعقل كما مزج بين الفلسفة والدين ، وذلك بالاستدلال بالقسرآن
الكريم على وجوب النظر العقلى ، حتى يتمكن المسلمون من الانتفاع
بتراث اليونان وخاصة " أرسطو " ، وذلك بتأويل النصوص الدينية حتى
تتماشى مع منطق العقل السليم ، وقد عرض ابن رشد لهذا المنهج فى
كتابه " فصل المقال فيما بين الشرعية والحكمة من الاتصال " وكذلك فى
" الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة " إلا أن هذه المحاولة من
جانب ابن رشد قد أشارت الشكوك حول تمسكه بعقيدته الإسلامية وأواجهه

(١) عبد الحليم محمود : المنقذ من الضلال ، أبو حامد محمد الغزالي ،
مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥ ص ٣٣ .

إلى " أرسطو" (١) بعد أن حاول شرح فلسفته وقربها من الإسلام والمسلمين وفي سبيل ذلك فقد قام بالرد على هجوم الغزالي له في كتابه المشهور " تهافت التهافت " معنياً بالمسائل الثلاث التي كفر الغزالي الفلاسفة من أجلها وهي : مسألة إنكار بعث الأجساد ، وقدم العالم ، ومقالة قصر علم الله على الكليات غير إنه لم يوفق في ذلك .

ومن الجدير بالذكر أن فلسفة ابن رشد قد أفادت الفكر الغربي بصورة كبيرة وخاصة عند " توما الاكوينى " والذي دعا - وجود هذا التشابه بينهما - بعض الآراء إلى القول : باتفاقهما في الغاية والمنهج (٢)

ولذلك فقد ظهرت توموية رشدية لاتينية تتعصب لابن رشد وأفستينية متأثرة بابن سينا ، متعصبه له ، ودب الصراع بينهما . لكن المشكلة التي ماناها الفكر المسيحي هي اشتداد الصراع بين الفلسفة والدين ثم محاولة التوفيق بينهما والتي سبق أن اعتثرت الفكر الاسلامي وبلغت ذروتها عند ابن رشد كما ذكرنا وانتقلت بعد ذلك بكل جوانبها وأشكالها إلى العالم المسيحي فتأثر بها في العصر الوسيط وعصر النهضة وبدايات العصر الحديث .

كانت هذه صورة من صور الصراع بين الفلسفة والدين في مجال الفلسفة الإسلامية عبرت منها الحركة المشائية التي استهدفت التوفيق بين

(١) محمد جلال شرف : الله والعالم والانسان ، دار المعارف بالإسكندرية

الطبعة الثانية ١٩٧١ ، ص ٢٠

(٢) محمود قاسم : ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه ، مكتبة الأنجلو

الفلسفة اليونانية الملحدة ، التي لم تعرف نعمة الوحي^(١) ، وبين الدين الإسلامي الحنيف .

ثالثا : الفلسفة والعلم والدين في عصر النهضة والعصر الحديث

شمل عصر النهضة القرنين الخامس والسادس عشر (١٤٥٣ - ١٦٩٠) وهو ينقسم إلى مرحلتين ، المرحلة الأولى وهي ما تعرف بالمرحلة الإنسانية وتبدأ من عام (١٤٥٣ - ١٦٠٠) . ثم مرحلة العلم الطبيعي وتبدأ من (١٦٠٠ - ١٦٩٠) ، وهي فترة نشأة الفلسفة الحديثة .

أما فيما يتعلق بعصر النهضة فإن التقدم العلمي كان نـسـوة التغيير الذي حدث في هذه المرحلة^(٢) ، وما نتج عنه من تغييرات هائلة في مجال العلم الطبيعي ، أدت إلى تغيير مسار العلم ، فتغيرت معها النظرة القديمة إلى العالم . إذ أصبح لدينا تصور جديد للطبيعة وكذلك منهج جديد^(٣) أحدث انقلابا في مجالات الحياة العلمية والأدبية والفنية والسياسية ، يصور كولينز هذا العصر بقوله: " إنه يعد أعظم

(١) على سامي النشار : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ص ٢١ .

(2) Gilson ; E : La Philosophie au Moyen Âge.
Payot Paris, Saint Germain 1962
p 761.

(3) Hoffding ; H : A History Of Modern
Philosophy London 1935 p.9.

تمجيد للإنسان وملكاته " (١)

وقد انسحب هذا التغيير بدوره على مجال الدين الذي أصبح بفضل العلم وذيوع التجربة وتقدمها مشار تساؤل ، ومحط بحث من جانب العلماء والفلاسفة ازدادت معه حدة الصراع بين الفكر والإيمان . وقد كان تقسيم العالم الطبيعي إلى حدود كمية ، والتصور الذي ساد آنذاك من حركة العالم الميكانيكية ، وكذلك التقدم في علم الفلك والهندسة من عوامل الشك في معرفة الإله ، والطبيعة ومن ثم فإن روح النهضة وذيوع العلم الحديث (٢) كانا بمثابة خطوة جديدة في تاريخ الفكر الإنساني ، عمقت معها هوة الصراع بين الإيمان والفكر الحر ، فقد غيرت روح هذا العصر من الطابع الديني العارم الذي انطوى عليه

(1) Collins, D, James : God in Modern Philosophy
U.S. A Chicago. 1959 p 37.

(١) برز في هذه الفترة عدمن العلماء الذين توصلوا إلى العديد من المكتشفات العلمية نذكر منهم "جاليليو" Galilié " وكبلر " Kepler " ونيوتن " Newton وغيرهم . للوقوف على تطورات العلم وآثارها في عصر النهضة يقترح الرجوع إلى المصادر التالية :

A- Russell ; B : A History of Western Philosophy
New York 1966. p 547 - 572.

B- Russell; B : Wisdom of The West , New York,
1967 p 246 - 248.

C- Sichel ; Edith : The Renaissance , London
1940.

لاهوت العصور الوسطى وتكفى الحركة البروتستانتية^(١) - *Protestantisme* بزمامة لوثر (*Martin Luther*) (١٤٨٣-١٥٤٦) شاهدا على ذلك فقد جعلت الطريق مباشرا بين الإنسان والله ، عن طريق العبادة المؤدية إلى النجاة والخلص ، ومن هذا المنطلق التصوفى المسيحى انفصل الدين عن نير السلطة الكنسية الحاكمة ، وأزاح عن كاهله نير اللاهوت والفكر الأرسطى المتوارث . من هنا كانت حركة الإصلاح

(١) تعد الحركة البروتستانتية أول هجوم سددته لوثر وكالفين إلى المنهج المدرسى ، فقد هاجما المدرسين فى موقفهم الإيمانى الذى نتج عن تفسير الكاثوليك للحقائق الأولى فى الإنجيل عن طريق الكتاب المقدس وفى سبيل البحث عن الحقائق الأولى لإيمانهم كانوا يلجئون إلى الكتاب المقدس والمجامع الكاثوليكية المقدسة . وفى ضوء هذا الموقف الكاثولى انطلق المذهب البروتستانتى يحتج على هذه الطريقة فى العبادة ، بدون أن يشك فى قيمة وقدسية الكتب المقدسة فرأى أتباعه أنه لا اجبار على أى مسيحى فى البحث عن مفاهيم الدين ومعانيه فى التعليقات الكاثوليكية ، بل عليه أن يجتهد بذاته ، ويسعى مخلصا راجيا نعمة الله بطريقته الخاصة ، وبقلبه الزاهد فى حب الله وطاعته ؛ وقد ضمن هذا الاتجاه فى طياته اليقين الكامل للإنسان ، فى تفهم كتب الدين ومواقفه بذاته عن طريق العبادة ، وانطلاقا من هذا الموقف فقد هوجمت السلطة الكاثوليكية لتزمتم بها المطلق .

- *Cresson . André , L'philosophie Française*
Libraire . Arnauld . Colin , Paris
1944.

الدينى . بمثابة رد فعل لما أحدثه تطور العلم والتجربة من شك
بصدق معرفة الإله بالوسائل الفلسفية ، التى فسرت الصلة بين الإنسان
والله من منظور علمى بحت ، من طريق كمية الحركة ، والامتداد وما
يشمل العالم من نظام . إلا أن حركة الإصلاح الدينى قد استبعدت
جميع هذه الوسائل ، وجعلت الطريق مباشرا بين الإنسان والله وسيلته
الإيمان والعبادة ؛ وكنتيجة لهذا الاتجاه فقد استبعد الفكر الأرسطى
وأفسح المجال للأفلاطونية المثالية التى امتزجت معها ميسادات
العهد القديم فأصبحت سمة من سمات التغير فى هذه المرحلة ، وخاصة بعد
ظهور الاتجاهات الرواقية إلى جانب الأفلاطونية وكذلك الأبيقورية
Epicurien وغيرها من مذاهب القدماء .

ولم يكن ظهور هذه التيارات إشارة إلى أفول الأرسطية ، فقد
تسللت إلى الفكر فى تيار أضعف مما كانت عليه من قبل . وكان من
نتائج هذه المرحلة أن انقسمت الآراء الدينية إلى طائفتين : تابعت
إحادهما أفلاطون ، وهى تسعى إلى استلهاهم دين طبيعى ، بينما تابعت
الأخرى " أرسطو " وابن رشد شارحه الأكبر ، لذا يحق لنا أن نقول
مع " بوترو " : " إنه وكما وفقت الكاثوليكية بين فكر " أرسطو " و
لاهوت الآباء فى العصر الوسيط ، نجد البروتستانتية وقد جمعت بين
" أرازمس " والوجدان الموفى ، وبذلك مفت المسيحية فى طريق جدد
شبابها " (١)

(1) Boutroux ; Et Science et Religion dans la
Philosophie Contemporaine. Ernest
Flammarion Paris 1947. p 13.

وبالإضافة إلى الاتجاهات السابقة يظهر مذهب الشك " يتزعمه
" نيقولا دي كوسا " (Nicolas (de Cuse)^{١٤٠١-١٤٦٤ م})
" وكالفن " Calvin (Jean) (١٥٠٩ - ١٥٦٤) ، وكذلك
" جيوردانو برونو " (Giordano Bruno) (١٥٤٨ - ١٦٠٠) ،
وهو من أعظم فلاسفة القرن السادس عشر ، وأشدهم قلقا وحماسا في
تمثيل روح عصر متغيرة مضطرب . (١)

وبالنظر في محاولات هؤلاء الفلاسفة ، نجد أنها تمثل إمادة للتفكير
في مسألة اثبات وجود الله بالأدلة العقلية ، فقد اتجهت محاولاتهم إلى
التفكير في مسألة معرفة الله والطبيعة ، ذلك أن الصراع الذي كان قائما
في هذا العصر لم يكن منصبا على مسألة الوجود الإلهي - الذات الإلهية -
أو - الصفات - فحسب بل كان يدور حول وسائل المعرفة التي تمكن
فكر الإنسان المحدود من معرفة الله والطبيعة .

وبالإضافة إلى تيارات الشك السابقة نجد ظهورا لأنصار هذا المذهب
عند " ميشيل دي مونتاني " (Montaigne (Michel de)
(١٥٣٣ - ١٥٩٢) ، ثم مذهب " بيير شارون " Charron (Pierre)
(١٥٤١ - ١٦٠٣) و " بيير جاسندي " Gassendi (Pierre)
(١٥٩٢ - ١٦٥٥) الذي دار بينه وبين " ديكارت " نقاش حاد حول
معرفة الله بالوسائل الفلسفية .

(1) Wright; W: A History of Modern Philosophy

على أنه كان لابد من أن تحدث مواجهة بين المعترفين وأصحاب موجات الشك^(١) في اللاهوت المسيحي ، وفي الفلسفة التي تسانده ، ومن ثم فقد ظهرت تيارات ذات طابع إيماني عند كل من الأب "مارين مرسين" Mersenne (١٥٨٨ - ١٦٤٨) الذي كان صديقا حميما لديكارت ، فذهب إلى أن الفكر هو السبيل إلى المعرفة اليقينية لله ، كما نادى بالنزعة الميكانيكية انطلاقا من الألوهية وكانت حملته ضد الملحدين والشكاك من أقوى الحملات التي واجهت أنصار مذهب الشك ، على نحو ما فعلت حملة " ليونارد ليسبوس " (١٥٥٤ - ١٦٢٣) ضد مذهب الشك ، واعتباره خروجا على المسيحية الكاثوليكية ، في سبيل تحقيق شعارات الساسة ' أمثال " ميكافلي " Machiavel Nicolas (١٤٦٩ - ١٥٢٧) الذي تصور أن الديسن لا يتعدى حدود الاحتياجات العملية للدولة .

(١) تابع اللاهوتيون مذهب الشك مختلفين في ذلك عن أتباع الأديان السماوية المؤمنين بما أنزله الوحي ، وهم المعروفين باللاهيين . وأتباع اللاهوت فئة تحاول معرفة الله عن طريق أسباب طبيعية فسموا (أصحاب لاهوت طبيعي أو لاهوت عقلي) لأنهم يتخذون من الطبيعة سبيلا لمعرفة الله ، فهل يستطيعوا بما يدركوه عنها أن يجدوا من الأسباب ما يسوغ اعتقادهم في وجود الله مع تمسكهم باللاهوت السماوي .

Ablurey; Castells : An Introduction to Modern Philosophy. University Of Oregon.U.S.A
1963. p.7.

وهكذا زادت حدة المشكلات الفلسفية لاقتربها من اللاهوت، وازداد اضطراب الفكر الانساني بين امتزاجه به . أو انفصاله منه ، وظل الحال على ما هو عليه حتى بدايات القرن السابع عشر الذى كان يحمل بذور ثورة شاملة جديدة على كل ما هو قديم .

ويمكننا أن نلاحظ وجود ثلاثة اتجاهات هامة فى عصر النهضة أولها : نزعة الشك الفلسفية ، وتقابلها من الناحية الثانية نزعة الإيمان ، وثالثها هى النزعة العقلانية ، التى حاولت ان تتوسط باعتدال بين مذهبى الشك والإيمان ، وهى التى سادت القرن السابع عشر . وقد تميز القرن السابع عشر - بالإضافة إلى روح الصراع الدينى والمذهبى - بالنزعة العلمية القائمة على الكشف والاختراع حتى لقد عرفت هذه المرحلة " بعصر المنهج " الذى انغمست بتأثيره العلوم تدريجيا من أمها - الفلسفة - ، إلا أنها لم تلبث أن التقت معها فيما بعد فى صورة جديدة ، وذلك فى مجال البحث العلم ، وفى فلسفة العلوم بوجه خاص لقد كان لهذا الاتجاه الحاسم نحو المنهج والتجربة وفلسفة العلوم ، الذى تبناه القرن السابع عشر أثر كبير فى مساندة الثورة على المنطق الأرسطى القياسى ، باعتباره استدلال عقيم لا يصلح فى مجال البحث العلمى ، أو هو " مصادرة عن المطلوب " كما ظهر المنطق الرياضى جديداً مزوداً بالرموز على يدر رسل ، وليبننتز وجودفر ، وجورج بول ، وهاملتون ، وبيانو ، وفريجة ، وسمى بالمنطق الرمزى ، كما تحول المفهوم النظرى للأشياء إلى واقع عملى تجريبى ، أدى إلى ثورة علمية نتج منها العديد من الاختراعات والمكتشفات ،

التي أثرت مجال الكشف والابتكار في ميدان العلم الطبيعي .
وتخطت روح التقدم والتجديد مجال العلم ، لتنسحب على مجالات
الحياة الأدبية والفنية . فإذا بتطور هائل يسرى في كيان الفـن
والسياسة ، والشعور القومي ، والأدب . كما امتدت هذه النهضة لتشمل الحياة
الاجتماعية والأخلاقية ، فتطورت الأخلاق القديمة وظهر ما يعرف بأخلاق ،
العاطفة وأخلاق المنفعة (١) وأصحاب مذهب الحاسة الخلقية .

وقد أسهمت الفلسفة الفرنسية في التغيير الذي طرأ على هذا العصر
وشمل كافة جوانب الحياة الانسانية بما فيها مجال الدين ، فتجتاح
هذا العصر نهضة فكرية ، وبخاصة في فرنسا وتظهر أمهات المذاهب
الحديثة . وفي مقدمتها مذهب " رينييه ديكارت " الذي أسهم بدور
فعال في ثورة التجديد ، وقد عبر " دلبوس " عن دور الفلسفة الفرنسية
في مجال الفكر الإنساني بقوله : " ما كان للفلسفة الفرنسية أن تؤدي
دورها دون أن تنظر لما خلفه العقل البشري من معارف في محاولة
لإعادة النظر فيها ، حيث وجدت في تراث الإنسانية دافعا ضروريا
لأداء دورها الفكري الرائد على الرغم من أن هذا الدور لم يكن جزءا
من مهمتها أو هدفا من أهدافها " (٢)

(١) أخلاق المنفعة : ظهر هذا المذهب الأخلاقي متأخرا ، وإن كانت له
جذور قديمة وأصول ثابتة من منظور فلسفي معين في الفلسفة
اليونانية المتأخرة خاصة الأبيقورية .

(2) Delbos; V : La Philosophie Francaise.
Librairie Plon , Paris 1927.
p 13.

على أن الفلسفة الفرنسية - العقلية - لم تكن ذات طابع عقلي
فحسب ، فنحن نلاحظ أنها قد استوعبت اتجاهات الفكر الدينى المنحدرة
إليها من آباء الكنيسة فى العصور الوسطى ، كالقديس أنسلم^(١) S. Anselm
والقديس " أوغسطين " ودون سكوت^(٢) Scotus, John Duns
ويأتى بعد " ديكارت " René Descartes فلاسفة دينيين أمثال
" بليز بسكال " (٣) (Blaise Pascal) و"نيقولا
مالبرانش" (Nicolas de Malebranche) موضوع الكتاب .

-
- (١) أنسلم : (١٠٣٣ - ١١٠٩) إيطالى النشأة ، أول مفكر نسقى فى
العصر الوسيط ، إذا استثنينا أوريجين ، تمدى للمشكلات التى أثارها
الجدليون فى عصره بالعبارة المشهورة " إيمان يسعى إلى الفهم "
ودعى إلى عرض العقيدة الدينية المسيحية على العقل ، من أهم ما
قدمه لتاريخ الفكر الفلسفى ومن أهم أفكاره أيضا دليله المشهور
به على وجود الله . وهو الدليل الأنطولوجى " **Ontologie** "
(٢) دون سكوت (١٢٦٦ - ١٣٠٨) اسكتلندى دخل الرهبنة الفرنسيسكانية ،
يمزج مذهبه بين النظرية الأرسطية فى المعرفة المتعلقة بطبيعة
الأشياء المادية وبين النظرية الفرنسيسكانية . يرى أن موضوع
التكامل الفلسفى هو الحقيقة أو الوجود غير محدد .
الموسوعة الفلسفية المختصرة توفاد كامل ، جلال العشـرى ،
عبدالرشيد الصادق م د . زكى نجيب محمود ، مكتبة الأنجلو
المصرية ، القاهرة ١٩٦٣ ص ٧١ ص ١٩٠ .
(٣) بسكال (١٦٦٢ - ١٦٦٥ م) فرنسى المولد والنشأة - رجل دين وفيلسوف
وعالم . كان متصوفا عميق التدين ، وضع أسس النظرية الرياضية فى
الاحتمال وقد نشر له كتابه الخواطر بعد وفاته وهو يبرهن فيه
على معقولية الايمان .
نفس المرجع السابق ص ٩٤ .

الفصل الثانى

—

مشكلة الوجود (الأنطولوجيسا)

عند " مالبيرانش "

—

مقدمة

أولا - وجود الله

ثانيا - الذات الإلهية

ثالثا - الصفات الإلهية

- | | |
|--------------|-------------------------------|
| ١- الوجدانية | ٢- الأزلية |
| ٣- اللانهاية | ٤- العلم (سبق العلم الإلهى) |
| ٥- القدرة | ٦- البساطة |
| ٧- الحق | ٨- روح المشورة |
| ٩- السروح | ١٠- الرحمة |
| ١١- العدل | |

مقدمة

انتهينا فى الباب السابق من عرض مفصل لحياة "مالبرانش" بمفتمه أحد فلاسفة المدرسة الديكارتية، وأكثر الفلاسفة - الذين تابعوا " ديكارت " على منهجه - تأثرا به .

وقد أشرنا من خلال الفصول السابقة إلى حياة الفيلسوف ومؤلفاته كما ألقينا الضوء على العلاقة بين مذهبه ومذهب " ديكارت " ، ومدى استفادته من منهجه واستمداده من طبيعياته ورياضياته .

كما قدمنا عرضا تاريخيا للصلة بين الفلسفة والدين باعتبارها من المسائل الماسة بالموضوع . أما فى هذا الباب فسوف نعرض لمبحث الوجود عند " مالبرانش " .

فنعرض فيه للوجود الإلهى بصفة عامة ، من خلال موضوعى الذات الإلهية والصفات ، كما ذكرها " مالبرانش " فى مذهبه ثم نوضح دوره فى البناء الميتافيزيقى لمذهب الفيلسوف .

أولا : الوجود الإلهي :

إن فكرة وجود الله عند " مالبرانش " ليست موضوع برهسان ، لأنها تعد من أكثر الأفكار وضوحا و يقينا .

وإذا كان الفيلسوف قد استفاد من أدلة " ديكارت " على وجود الله - على نحو ما استفاد من فلسفته بوجه عام - إلا أنه مع ذلك لم يستند في اثباته لهذا الوجود " *Existence en Soi* " على الدليل الأنطولوجي " *Ontologie* " لـ " ديكارت " وأنسلم *S. Anselm* من قبله . - وفحواه أن فكرة وجود كائن لا متناه مطلق الكمال تتضمن منطقيا وجود هذا الموجود - لفكرة الكامل تتضمن وجوده بالضرورة ، لذلك يستحيل حدوث أى تغيير في نفوسنا عن طريق علة خارجية ، وهو موضوع الدليل الأول " لـ ديكارت " من حيث أنه يجب البرهنة على وجود الله من وجوده الفعلى ، باعتباره إلها قادرا عالما بالقوانين الكلية للطبيعة وخاصة قوانين اتحاد النفس والجسد .

لذلك فليس هناك شعة خلاف بين " مالبرانش " و " ديكارت " في هذا المدد ، إلا من جهة اضعاف الأخير لبرهان وجود الله المستمد من إدراك مخلوقاته ، فقد افترض وجود روح شريرة قد تخدم الإنسان وتضلله (الشيطان الماكر) *Le Malin Genie* . أما " مالبرانش " فقد بلغ تأثره بـ ديكارت أقصى حد ، عندما أثبت وجود الله عن طريق الرؤية في ذات الله ، فكأنه في اثباته لهذا الوجود عن طريق الرؤية في ذات الله لا يحتاج لـ أى مدد

خارجي من مخلوقاته يستدل به على هذا الوجود، على نحو ما يفعل
المستندون إلى الدليل الأنطولوجي. وهكذا نراه قد اختزل فكرة
الدليل الأنطولوجي، ففي حين أكد "ديكارت" على أنه لا يمكن أن
تتكون لدينا فكرة عن موجود كامل إلا وتكون متحققة في الخارج
مشيرا بذلك إلى وجود طرفين هما الإنسان مدركا، والله موضوعا للفكر
نجد أن "مالبرانش" قد توصل إلى معرفة الله ذاته عن طريق
الذات الإلهية، التي تحتويه بطريق النعمة *Grâce* وتمنحه
المعرفة عن طريق المعاني، فيتمكن من الرؤية في الله بمعونة
الله ذاته، ومن ثم يصبح الله هو مصدر المعرفة ومؤسسا، وهو
أيضا موضوعها، فالكائن الكامل في تصور "مالبرانش" يعطى
انطبعا من وجوده، فيحيا الإنسان بداخله، ويعرف تلقائيا
وبدون ارادة منه، لكن عن طريق إشراق حضوري مباشر.

ولكن هل تستطيع المعاني وهي النماذج الأولية للموجودات على
ما ذكر "مالبرانش" أن تقوم بدور في إثبات وجود الله أو أن تمدنا
بفكرة واضحة عن وجوده؟ (١)

إن "مالبرانش" يفترض استحالة وجود أي معنى نستطيع
من خلاله معرفة الله، لأن المعرفة به تحصل بمجرد التصور
Conception - أي تصور رؤية هذا الكائن اللامتناهي -
والفراض وجوده الفعلي، كما ترجع إليه جميع الكمالات الحقيقية.

(1) Copleston; Frederick : A History Of Modern
Philosophy Volum 4 New York 1963.p 199.

بهذه الكيفية يحول " مالبرانش " فكرة (اللامتناهى) وهو
موضوع البرهان الأول عند " ديكارت " إلى حدس *Intuition*
أو رؤية *Vision* لوجود الله اللامتناهى، الحق بذاته
والواجب وجوده من ذاته *Aséité* من حيث أنه لا
يملك أية فكرة عنه ، ويستحيل عليه فهم أى معنى عنه من خلال
أى مضمون متناه معقول، ففكرة الله لاتخرج عن مجرد رؤية أو تصور
أو حدس الواقع اللامتناهى فى ذاته ، وكما يتجلى للعقل الانسانى
إذ أن مجرد التفكير فيه يستلزم وجود ذاته ، وهى قضية لاتقل بيقينا
عن حدس الكوجييتو الديكارتي " أنا أفكر فأنا إذن موجود " . ان ذلك
يعنى أن معرفة الله - طبقا لمذهب " مالبرانش - تقتضى إستنادا
روحيا إلى حقائق الدين والتسليم الإيمانى ، فلا يمكن تصور وجوده ،
إلا من طريق (الرؤية فى الذات) أو بمعنى " مالبرانش " الرؤية
فى الله *Vision en Dieu* من حيث انه يمثل
خالقا متساميا لامتناهى يستحيل على شىء جزئى أن يتمثله ، من
حيث أنه لا يرى إلا فى ذاته *Dans Lui Même*
كما لا يمكن تصوّره إلا بالتفكير فيه (١) ، أى عن طريق تأمل
والاستغراق فى محاولة معرفته . وربما ألهمت هذه المسألة ، إلى
موضوع دينى متمثل فى فكرة الطول أو التجسد *incarnation*
التي أشار إليها الدين المسيحى فى الآية : " وحياتكم مستترة مع المسيح
فى الله " (٢) ، ويشير مضمونها إلى تواجد الإله وحلوله فى الإنسان

(١) Malebranche : La Recherche de la Vérité

Liv IV Nu et III T I p. 154.

(٢) رسالة بولس الرسول إلى أهل كورنثوس : إصحاح ٢ آية ٣٠ ص ٢٧.

بحيث لا يستطيع بلوغ هذا الاتحاد أو الحلول إلا بمداومة التأمل والتفكير ، أو الاستغراق الروحي ومزاولة العبادة ، لمحاولة معرفة وجود الله الذى ما أن يحدسه الإنسان ، حتى يشعر بالغبطة الروحية وبأنه ملك ناصية المعارف والحكمة . *Sagesse* . ويرى " مالبرانش " أن وجود الله لا متناها ، لا يقتصر على مكان معين بل يشمل العالم كله ، انه وجود روحانى يتحد بالأجساد بصورة روحية ، فهو ليس جسدا ، إذ لو كان كذلك لما اتحد بالأجساد بمثل هذه الكيفية ، وحيث أن الإله ليس جسما ممتدا ، محدودا فى اطار المكان ، لذلك فهو موجود فى كل مكان ، بحيث يمثل جوهره الالهى إمتدادا كبيرا كالذى نشاهده فى الفيل الضخم ، وآخر صغير على نحو ما يظهر عليه الطائر الصغير .

(١) والإمتداد الإلهى متساو ، لا متناه ، كامل : *Parfait*

(١) وردت صفة الكمال عند مالبرانش من بين صفات الله ، وقد سبق أن أشار إليها أرسطو فى الميتافيزيقا بمعنى الموجود الذى ، لا يفوقه موجود آخر " كالطبيب الذى لا ينقصه صفة من فن الطب " . كما أشار ديكارت إلى صفة الكمال فى المقال عن المنهج بقوله : " إن طبيعة لها بذاتها جميع الكمالات التى أستطيع أن أتصورها هى فى كلمة واحدة " الله "

Discours de la Méthode, Dieu Les Preuves de Son existence et sanature - III p 38.

كما يشير إلى نفس هذه الصفة . فى مواضع متفرقة من التأملات يذكر ديكارت فى التأمل الرابع : " .. فالله من حيث أنه مطلق الكمال يستحيل أن يكون علة الخطأ... " *Meditations.M.* , p 212

في سعة وعظمته ، وكامل أيضا في جميع الأجسام الممتدة ، ومن هنا
يمكن القول بأن " الله موجود في العالم بقدر وجود العالم فيه ".
وقد تناول " مالبرانث " هذا الموضوع بأسهاب في مؤلفه " أحاديث في
الميتافيزيقا والدين " (١)

ثانيا : الذات الإلهية

عرضنا فيما سبق لفكرة وجود الله عند " مالبرانث "، وأشرنا
إلى أنها تعد من أكثر الأفكار يقينا ، وأنه يستحيل على مخلوق جزئي
أن يمثل هذا الوجود من حيث أنه لا يرى إلا في ذاته ، التي يكشفها
للنفس بنور جوهره الذاتي *Par Sa Propre Substance*
حيث تتمكن النفس من معاينة نور الله في حضرة إشراقية معرفية ،
وإلى هذا المعنى يشير " مالبرانث " في قوله : لا يوجد سوى الله الذي
تستضيء نفوسنا بنوره الذاتي ، إنه إلها الوحيد اللامتناهي الذي
تتوجه إليه نفوسنا مباشرة وبدون واسطة أي مخلوق - على حد
قول القديس " أوغسطين " - " (٢) .

والذات الإلهية *Essence* التي تدركها النفوس
مباشرة واحدة مطلقة ، فالله واحد ، وقد تبين ذلك من قول أوغسطين

(1) Malebranche: Entretiens, Entretien
p 173. 177.

(2) Malebranche : La Recherche Tome ,I .p 411.

فى نص " مالبرانش " :- " إلهنا الوحيد " وكذلك فيما ذكره
" مالبرانش " :- " لا يوجد سوى الله " وهذه النصوص تشير فى جملتها
إلى وحدة الله ، التى لا تقتصر على " الوحدة العددية " ، بل تتعداها
إلى " وحدة الذات " .

ولما كان " مالبرانش " مسيحيا كاثوليكيا على ما سبق أن
ذكرنا ، فقد رأى أن الذات الإلهية واحدة فى ثالوثه والثالوث لا يعنى
انقسام أو تركيب فى هذه الذات الواحدة التى أشار الكتاب المقدس إلى
وحدانيته ، كما نرى وجود أى تركيب فيها .

وبالإضافة إلى وحدة الذات الإلهية ، يذهب الفيلسوف إلى أن الله
عارف لذاته محب وعاشق لها ، وهو ذو علم محيط بما تتمثل به هذه
الذات اللامتناهية ، مع سائر المخلوقات الجزئية ، التى يعرف من خلالها
جميع معانى ونماذج المخلوقات ، كما يعرف أيضا النظام الأبدي الشابت
لكمالته الإلهية ، ذلك النظام الدقيق الذى تسير حكمته بمقتضاه
اختيارا لا قسرا أو اجبارا .

بعد أن عرضنا لما تتمتع به الذات الإلهية من وحدة وكمال .
نشير فى هذا الموضع إلى علاقتها بالذات الانسانية المخلوقة ، الذى يرى
" مالبرانش " أنها إذا ما اتحدت بجلالها فإنها تبلغ الكمال والنعمة
Grâce ويرى " مالبرانش " أن هذا الاتحاد الذى يحصل
بين الإنسان والذات الإلهية لا يحدث مع الأجسام بالطريقة العسية
المألوفة بل بصورة مباشرة مع الله الذى تتحد به العقول وتتشرك
جميعها فى نوره الإلهي Lumière Divine من حيث

أنها لا تستطيع الحصول على أى معنى إلا فى حالة اتحادها به ، حيث يمنحها النور والمعرفة ، وهنا فإن ثمة تشابه يبدو بين فكرة " مالبرانش " الميتافيزيقية فى النور والمعرفة الإلهية ، وبين معطيات عقيدته المسيحية التى وردت فى قول الآية : " أنا الرب وليس آخر مصدر النور " (١) وبتحليل هذه الآية يتضح لنا معنى الله مصدر النور الذى ذكره الفيلسوف الذى لا يملك أحد سواه أن يمنحه للإنسان

• L' Homme

وفقا لما تقدم يتبين لنا الاتفاق الخفى بين ميتافيزيقيا " مالبرانش " ، وعقيدته المسيحية ، فى كون الله مصدر النور ، الذى تشترك جميع المخلوقات فى استمدادها له من منبعه الحقيقى الأعلى والاسمى ، الذى يمنحها بالإضافة له ، الذكاء والفهم والمعرفة إذا ما اتحدت به .

ولا يقتصر الأمر عند حد التقاء الفلسفة والدين فى فكرة الفيلسوف ، بل يتبين لنا من روح النص أثر فكر " ديكارت " عليه فإذا تأملنا معنى عبارة : " إن عقولنا جميعا تتساوى لأنها تتحد مع العقل الإلهى الذى ينير ملكاتها " (٢) فسوف نجد وجه شبه كبير بينها وبين قول " ديكارت " : " أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس " وهو يقصد بذلك أن العقول جميعا تتساوى فى حصولها على

(١) أشعيا ، اصحاح ٥٠ آية ٧ ص ١٠٤٧

(٢) Malebranche : La Recherche, Tome 1 p 411.

النور الفطرى الذى منحه الله لها وتتساوى أنصبتها فى الحصول عليه فى حال استرشادها بقواعد سليمة تعصم الذهن من الوقوع فى الخطأ فيصبح الإله عند " ديكارت " وهو الضامن ليقين المعرفة العقلية ومدقها، هو نفسه الذى يمنح النور والموهبة والذكاء عند " مالبرانش " وهنا يبدو من نصوص الفيلسوفين أن الإله هو المصدر الأساس والمنبع الأول الذى تتحد به العقول وتستمد من نوره الأدلى الذكاء والقوة والمعرفة

, Connaissance

على ضوء ما سبق يظهر لنا مبلغ ما يحصل عليه ذهن الإنسان من الكمال والخير فى اتحاده بنور الخالق ، ومن ثم يصبح حصـول المخلوقات على الخير ، واتجاهها نحوه مقرونا باتحادها بالذات الإلهية التى يستحيل على النفوس الإنسانية ونماذجها أن تتمثلها لأنها هى التى خلقتها بإرادتها الحرة

Création Arbitraire

وبقدرتها اللامتناهية على خلق وحفظ الوجود، ومنحه القدرة على الحركة التى يستحيل على المخلوقات إدراكها، لأنها من قبيل الأسرار الإلهية .

طبقا لما تقدم نرى أن الألوهية تتميز بحرية كاملة فى

اصدار أفعالها الحرة التى تجهل المخلوقات سر إرادتها الفعالة .

ويتجه بنا هذا الموضوع إلى بحث نظرية الفعل الإلهي، بمعنى كيف يؤثر الله فى المخلوقات ، وكيف يخلق فيها الإرادات الجزئية، وفى هذه الناحية نجد وجه شبه بين فكر " مالبرانش " الميتافيزيقى عن أثر الفعل الإلهي على مخلوقاته . وبين فريق الأشاعرة المسلمين وابن سينا أيضا فى هذا الصدد . كما يتفق من جهة أخرى مع ما ذكرته الأفلاطونية المحدثة من تدخل الله الجزئى فى جميع الأشياء المخلوقة .

وفى مفهوم " مالبرانش " تصبح العلية واضحة فى الطبيعة ، كما
يصبح الله هو العلة الوحيدة لكل شئ ، ومن ثم فإنه يتدخل فى الطبيعة
(العالم) بصورة مباشرة ، أى يتدخل فى الجزئيات عن طريق ملل تبدو
فى ظاهرها كأنها العلل الحقيقية لحوادث الأشياء ، لكن الواقع يكشف
عن الاختلاف بين هذه العلل الظاهرة لنا فى الطبيعة والعلل الحقيقية
مثل ظاهرة حدوث الليل والنهار ، وحركة دفع العربى باليد لتحريكها
أو دوران الأرض حول نفسها ، الذى يحدث نتيجة له تعاقب الليل والنهار
... إن هذه التى نطلق عليها عللا لاتحمل معنى العلة بالمفهوم الكامل
لها ، لكنها ملل ثانوية " أو علة مناسبة " ، أو بمعنى آخر مناسبات
للفعل الإلهى ، أى أنها الوسيط الإنسانى لتدخل العلة الأولى أو الألوهية ،
إذ لابد من مجال أو مناسبة لحدوث الفعل كما يجب أن يدخل الفعل فى
سياق نشارك فيه باعتبارنا بشر ، ومن ثم فإن " العلل المناسبة " ليست
فى حقيقة أمرها سوى ترتيبات ووقائع ، داخلية فى نطاق النظام العام ،
الذى رسمه الله فى خلقه للطبيعة وهذه مسألة سنشير إليها تفصيلا
فيما بعد . أما فيما يتعلق بمسألة الخلق ، فإن المخلوقات تصدر
من العقل الإلهى إلى حيز الفعل فى صورة أشكال ممتدة ، فتنتشر
الموجودات التى لا تنطوى على أى نوع من الضرورة تبرر وجودها ، ولما
كان " مالبرانش " يرى أن الله ليس بالضرورة خالقا للعالم المادى ،
فقد لزم من ذلك استحالة برهنه العقلية على وجود الأجسام

Le Corps

أما المخلوقات فهى ليست إلا جزءا من الخالق ، كما أن ما تنطوى
عليه عقولها من معانى ، ما هى إلا تغيرات خاصة للعقل الإلهى الذى

يحتويها، وينظر إليها من جهة ما تنطوى عليه من كمال، لذلك تصبح العقول في حالة اتحادها بالله خاضعة له ومسيرة بأمره في جميع ما تحتويه من معاني، فيصبح الله على حد تعبير الفيلسوف هو " موطىء " أو " محط " النفوس، كما يكون الملاء *Plein* هو مكان الأجسام المادية .

مما سبق يظهر لنا أن المخلوقات مند " مالبرانش " تصدر في عملية خلقها من الله الحاوي لها جميعا، لأنها مشتقة من إشراق نوره ويجب الإشارة إلى أن رؤية النفوس للموجودات اللامتناهية، الموجودة في الذات الإلهية، لاتعني الرؤية المباشرة لماهية الله المطلقة، لأنه يستحيل على النفوس الجزئية رؤيتها بطريقة مباشرة، كما أنه يمتنع وجود معنى ممثل أو نموذجي لله، كما سبق أن ذكرنا، ولذا يستحيل الإحاطة بالذات الإلهية، لكنه يمكن معاينتها في حالة ملتها بالمخلوقات، أو في اشتراكها معها، لأنه لا يمكن معرفة الأشياء الحسية في الله إلا بواسطة معانيها. وفي هذا الصدد يعبر مالبرانش عن وجود المخلوقات المادية والأرضية الممثلة في الله بصورة روحية أي عن طريق معانيها فيقول: " إن جميع المخلوقات وحتى ما كان منها أكثر أرضية أو مادية إنما توجد في الله وجودا روحيا " (١)

(1) *Malebranche : La Recherche, Tome(1) p 412*

وهذا رنص الفيلسوف بالفرنسية : " Toutes Les Créatures même Les Plus Matérielles et Les Plus Terrestres Sont en Dieu quoi-que d'une manière plus Spirituelles " .

ويذهب " مالبرانش " تصورات بعض الفلاسفة الذين يتصورون استحالة فعل الخلق ، منكرين قدرة الإله الواسعة على فعل شيء من عدم ، وهم يذهبون في تصورهم ذلك إلى حد انكار قدرة الله على مجرد تحريك قشة وينطوي موقفهم هذا على انكار قدرته على بث الحركة في المادة ، ويرى " مالبرانش " أن المادة المخلوقة لا يمكن أن تحصل على صورتها أو حركتها إلا من طريق الخلق ، حيث تكون معلومة من قبل في ذات الله ، يخلقها بإرادته الحرة التي لا تنفي فعل الخلق على ما ذهب إلى ذلك "ديكارت" منكرا البحث عن العلة الفاعلة .

و "مالبرانش" كذلك لا ينفي الخلق بصورة قاطعة ، فيجعل من المخلوقات مجرد تغيرات للجوهر الواحد ، على ما ذهب "سبينوزا" ^(١) صاحب مذهب وحسدة الوجود ، الذي تصور الحرية الإلهية ضرورة بدون إرادة حرة .

(1) Spinoza : L'Ethique Traduit Par Roland
Gaillios Edition Gallimard 1954
Proposition XV p 34.

وهذا هو نص " سبينوزا " بالفرنسية "Tout ce qui est est en Dieu et Rien Sans Dieu ne peut ni être Conçu"

يبرهن سبينوزا في القضية رقم ١٤ من قضاياء على أن الحقيقة في تمامها هي الجوهر الوحيد ، بمعنى إنها "الله" . ومن منطلق هذه الفكرة يمكن أن نستنتج بقية مبادئ الميتافيزيقية ومواقفه الفلسفية ، ويمكننا أن نضع أية فكرة تحت عناوين ثلاثة : إما أن تكون جوهرًا أو صفة أو حالة ، والصفات والأحوال تعتمد على الجوهر والله ، فيصبح الجوهر أو الحقيقة واحدة وأبدية ولا متناهية .

إن " مالبرانش " على ما يظهر لنا يذهب مذهبا مختلفا عنهما ،
ليتصور أن حرية الله مطلقة في خلقه ، من حيث أنها قد أرادت الخلق ،
وهو يكاد يقترب في هذا التصور من فكرة " ليبنتز " ، الذي يرى أن
الله خلق أفضل العوالم الممكنة بموجب كماله " (١) .

ويرى " مالبرانش " أن الحرية الإلهية متسامية مطلقة ، تكاد
تخلو من أية دوافع ، إلا دافع محبة الله لذاته ، وإرادته الخاصة في
حب مجده ، حتى يسعد بعمل يتمثل فيه كماله الذاتي (٢) .

(1) Leibniz : Théodicée, Par Paul Janet
Librairie Hachette, Paris 1878
(Essais Sur La Bonté de Dieu"
p 78 Para 10.

يوجد اتفاق بين تصوري " ليبنتز " و " مالبرانش " في مسألة
خلق الله للعالم على وجه الكمال ، حتى يتسنى له أن يسعد
بعمله الذي يمجده . كما يتفق الفيلسوفان في تصور ^{فكرة}الاتصال الروحي
بين الخالق والمخلوق ، والذي عبر عنه " ليبنتز " بالزمالة مع الله ؛
من حيث أن كل نفس شاطئة تشبه الله ؛ لأنها تدخل في نوع من
الزمالة معه . بينما ذهب " مالبرانش " إلى تأكيد هذا المعنى نفسه
في رؤيته لوجود الأشياء في الله وجودا روحيا .

ثالثا : الصفات الالهية

أشرنا في الفصلين السابقين إلى مسألة وجود الله عند "مالبرانش" كما عرضنا لحقيقة هذه الذات ، التي تحتوى معانى الموجودات جميعها ، فتسهم بإيجابية وفاعلية فى خلق وحفظ الوجود .

وسوف نشير هنا إلى صفات الله *Attributs Divins*

فهو على ما يرى الفيلسوف جوهر لامتناهى ، واحد، بسيط، ثابت، قائم بذاته (واجب الوجود) ومن صفاته اللامتناهية الكمال أيضا ، صفة الخير، والتعقل، والعدل، والرحمة، والصبر، وقد عرض "مالبرانش" لهذه الصفات تفصيلا فى الحديث الثامن من " أحاديث فى الميتافيزيقا والدين " .

فالله هو " الموجود الكامل اللامتناهى الثابت ، لأنه لو كان متغيرا للزم وجود علة لتغيره ، لكنه قائم بذاته لإيتاثر بأى علة من حيث أنه (علة ذاته) ، وعلة ما يحدث من تغير فى العالم وحيث أنه علة ومبدأ إرادته، فهو ثابت ولا يصدر عنه ما هو متغير" (١) . ومن تحليل هذا النص يتبين لنا كمال ولانتهائية وثبات الوجود الإلهي، الذى هو علة ذاته ، وعلة ما يحدث فى العالم من حوادث .

ويحاول " مالبرانش" أن يمل من فكرة وجود الله كعلة ومبدأ لإرادته إلى حقيقة الثبات الإلهي التى يشير إليها فى نصه : " . . . يستحيل أن يتصف مخلوق جزئى محدث بالثبات والخلود والضرورة، واللاتناهى لأنها صفات خاصة بالخالق الذى هو الله " (٢) . ويجمل " مالبرانش" فى هذا

(1) *Entretiens*, *Entretiens* p 185

(2) *4 Entretiens*, *Entretien* 2 p 44.

النص صفات الله اللامتناهية التى تختص بها ذاته دون سواها والتى لا تشكل كثرتها أو تعددها لأنقسامها أو تعدداً فى هذه الذات الإلهية من حيث أنها قد مارستها منذ الأزل ، فهو عالم ومعلوم ، عاقل ومعقول مريد ومراد ، عاشق ومعشوق منذ الأزل ، وسوف نشير إلى صفات الله تفصيلاً فيما سياتى .

(١) الوحدانية . Unicité

يشير الفيلسوف إلى وحدانية الخالق فى ميتافيزيقاه من حيث أنه يمثل جوهرًا واحدًا فهو : " الوجود الكامل اللامتناهى " (١) . ويعنى لفظ الوجود الكامل أنه وجود واحد بمعنى الوحدانية الدينية التى أشار إليها الدين المسيحى ، وقد عبر " مالبرانش " عن الوحدانية فى " البحث عن الحقيقة بقوله : " ينبغى البحث عن الحقيقة التى يبحث عنها " ديكارت " لأنها تمكننا من معرفة الله ... " (٢) ولفظ الله فى هذا النص دليل على وحدانيته العددية .

ويقصد بمسألة الوحدانية الإلهية أن الله متفرد بالأرلية والوحدانية منذ الأزل ، فهو غنى عن الأفعال رغم أن وجوده فى ثلاثة أقانيم إلا أن هؤلاء الثلاثة تعد من مستلزمات وجوده الذاتى ، وإذا كان أحد الأقانيم وهو أقنوم (الابن) قد تجسد فى المسيح ، فإن ذلك لا ينقص من شأن الأقانيم الثلاثة فى ذات الله الواحدة لأن وحدانيته

(1) Malebranche : La Recherche Liv V.1- Part II
p 70.

(2) Malebranche : La Recherche Liv I Part II
p 70.

ليست مطلقة " Absolu مجردة Abstract بل جامعة تجمع صفاته ، فتصبح هذه الأقانيم التى يتميز أحدها عن الآخر واحدة ، فى ذاته لا انفصال لأقنوم عن الآخر ، ولو صح التصور الأخير لأصبح وجود الله محددا ومجسما ، فى حين أنه لاتحديد ولاتجسيم لذاته . وعلى الرغم من أن الله لاحدود له ولا جسم ، فهو فى ثالث وحدانيته ووجدانية ثالثه روح لا حصر ولا شكل لها .

واستلزمنا إشارة الفيلسوف لنوع الوجدانية الإلهية أن يعرض لمسألة الأقانيم كأقنوم الابن " مثلا " الكلمة " يقول : " يقول كلمة " الله حيث إننى عقل إلهى ونور روحى " (١) . ويقصد الفيلسوف من كلمة الابن التى استهل بها نعمة السيد " المسيح " الذى بدأ معظم نصوصه بما قاله هذا " الابن " وقد ورد ذكره بالكتاب المقدس وهو الذى استهل القديس يوحنا انجيله بحقيقة وجوده حيث يقول : " فى البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله " (٢) وقد اكتسب لفظ " الكلمة " معاننى مختلفة على مر العصور ، فقد استعمل بمعنى (عقل الله) عند أفلاطون ، أما فيلون السكندرى فقد أسماه " حكمة الله " ، أما الكلمة فتعنى فى المسيحية يسوع كما فى الآية : " والكلمة صار جسدا وحل بيننا ورأينا مجده كما لو حيد من الأب مملوء نعمة وحقا " (٣)

(١) إنجيل يوحنا : الإصحاح الأول ، آية ١ ص ١٤٠ ج

(٢) إلياس مقار : قضايا المسيحية الكبرى - الهيئة القبطية الانجيلية للخدمات الاجتماعية د . ت ص ١١٨ .

(٣) إنجيل يوحنا : إصحاح ١ ، آية ١٤ ص ١٤٥ .

من خلال هذا العرض لصفات الله يتبين لنا إيمان " مالبرانش " بوجود الذات الإلهية ممثلة في ثلاثة أقانيم، تتساوى جميعها في ذات الله الواحدة لأعظم فيها أو صغیر لأنها لا تمثل شيئا خارج ذاته من حيث هي ذاته الحقيقية الأزلية التي تتصف بالوحدة والتفرد. ولا تقتصر صفات الذات الإلهية على الوحدةانية، إذ تمثل الأزلية صفة من صفات الله اللامتناهية الكمال.

(٢) الأزلية : Eternité

وتعد الأزلية صفة من صفات الذات الإلهية الأنطولوجية. يقول " مالبرانش " في معنى الأزلية : " لا يوجد في ذات الله ما ماضى ولا مستقبل إنما هو أرلى أبدي " (١) وإذا تأملنا هذا النص وجدنا أن الفيلسوف يصف ذات الله بالأزلية والسرمدية متفقا في ذلك مع ما ورد بمعطيات مذهبه الديني.

(٣) اللانهاية : Infinité

وكما أن صفة الأزلية تعني أن الله غير محدود بزمان محدد، فإن صفة اللانهاية الأنطولوجية تعني أنه غير متعين بمكان معين. فاللوهية في تصوره حالة في كل مكان في العالم، معتدة في سعة عظيمة " لأنه لا يوجد سوى الله الذي يحتوي العالم المعقول، والذي من خلاله ترى المخلوقات الأشياء في العالم " (٢).

(1) Entretiens , Entretien p185.

(2) Ibid.

ويشمل هذا الامتداد الإلهي العظيم السعة العالم برمته ، حيث يكون الله حاضرا وموجودا على الدوام لايحده حد . ويطلق اللاهوتيون على هذا الحضور الإلهي اسم (الحضور الكلي) ويعنى حضور الله الأزلى سرمدي الذي لم يراه ، ولا يستطيع أن يراه أحد . وإلى هذا المعنى تشير الآية الدينية " ويحل عليه روح الرب " (١) . ومن النظر في معنى هذه الآية نرى فيها وجه شبه مع قول " مالبرانش " عن : " أن أكثر الموجودات مادية وأرضية موجودة في الله وجودا روحيا " (٢) ويعبر هذا النص عن الوجود الروحي للموجودات في الله الذي يستحيل عليها أن توجد فيه ، بدون أن يوجد ويحل بها ، لأن روحه تحل في كل مكان فالله : " عظيم السعة موجود في كل مكان ، وتمتد في رحابه جميع الأجسام مثلما يتتابع الزمن كله في أبديته ...

(٣) *Celui qui est* وهو بايجاز شديد لم يكن وسوف لن يكون إنه يكون *Celui qui est* أما المقصود بعبارة " سوف لن يكون إنه يكون " هو دوام حضور واستمرارية وتواصل الوجود الإلهي . ومن مفهوم هذا النص تتضح لنا صفتي الأزلية واللانهاية كصفتين في الله الذي يمثل وجوده في كل مكان من العالم دليلا على لانهايته ، كما أن تتابع الزمن وثبات الذات الإلهية وحضورها ، يشير إلى أزليتها وسرمديتها ، وحلولها العام في الكون على ما جاء بنص الفيلسوف الذي يقول فيه : " ... الله هو " هو " جوهر لا متناهي " (٤) ويعنى تكرار كلمة " هو " أن الله

(١) رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس : إصحاح ١ آية ١٧ ص ٣١٣

(٢) سبق أن أُشير إلى موضعها .

(٣) *Entretiens, Entretien* pl85

(٤) *La Recherche, Tome 1* p 412

من ذاته ، أما كلمة اللامتناهى فمن معانيها أنه أرلى سمرسدى
من حيث أنه وجوده لايتعين بزمان بل هو فى مطلق الزمان.

(٤) العلم (سبق العلم الإلهى) Omniscience

إذا كان الله يتصف فى ميتافيزيقا " مالبرانش " بالوحدانية
والأزلية واللانهاية وهى من صفاته اللامتناهىة الكمال، فمن صفاته
أيضا العلم بكل شىء ، فهو عليم بكل ما يدور فىالعالم من حوادث
على ما ذهب الفيلسوف بقوله : " ... إن الله علة حدوث أى تغير فى
العالم " (١)

ويفيد هذا النص سبق علم الله من حيث كونه علة حدوث التغيرات
فى العالم لعلمه بها. وبالقوانين التى تتحكم فى سيرها ، كما أنه عالم
أيضا بنظام الكون ، فالذى يقدر على أحداث التغير لابد وأن يكون على
علم كامل بكل ما يتعلق به من أمور .

ويستقى تصور " مالبرانش " فى صفة العلم الإلهى مع معطيات
مقيدته ، ومع ما جاء بالأديان السماوية فى صفة علم الله الأزلى .

ويحاول الفيلسوف من جهة أخرى ربط صفة علم الله بالإرادة فيقول :
" إن العلم والإرادة الإلهيين يمثلان شيئا واحدا فى ذات الله " (٢) وكرتبط
صفة العلم الإلهى بموضوعين هاميين فى ميتافيزيقا " مالبرانش " هما
موضوع المعانى المثالية ، ومسألة الرؤية فى الله ، وسوف نشير إلى هذين
الموضوعين حين عرض " مشكلة المعرفة " لكن لتعلقهما بصفة العلم الإلهى
فسوف نرجز رأى " مالبرانش " فى هذا الصدد فهو يتصور أن حصول العقول
على المعرفة يتأتى من اتحادها بعقل الله ، الذى تصرف من خلاله معانى

(1) Entretiens E 8 p 185.

(2) Entretiens, N, 8 p 186.

الأشياء ، كمعنى الامتداد المعقول ، ذلك أن معرفة الإنسان بالعالم لاتحدث عن طريق المعرفة المباشرة بل بطريق العالم العقلى ، أى رؤية الامتداد المعقول فى الله ، التى تعد جزءاً من المعاملة مع العقل الإلهى، فليس هناك شمة وجود ضرورى للأجسام التى لاتؤثر على المعقول لذلك فإن الامتداد المعقول الذى يرى فى العقل هو نفسه الذى يرى فى الأجسام .

ويرى " مالبرانش " أن المعارف التى يحصل عليها الإنسان إنما تأتية من الله عن طريق الانتباه Attention ، الذى يمثل فعل المعرفة بالنسبة للنفس ، فتدرك من خلاله حقائق الوجود Existence التى لاتراها إلا فى الله والذى يراها من جهة أخرى فى ذاته لأن هذه المعانى المثالية (النموزجية) تمثل موضوعات تأمله الأزلى .

ولكن إذا كانت المخلوقات ترى المعانى المثالية أو نماذج الأشياء فى ذات الله ، فهل يستطيع هو بدوره أن يرى هذه المعانى الممثلة للمخلوقات فى ذاته ؟ . ان هذا السؤال ينطوى على مشكلة " مالبرانش " فى المعرفة الإلهية ، والمعروفة بمشكلة (السكون فى الذات الإلهية) ، وتعنى هذه المشكلة التى انشاق إليها الفيلسوف بمنطق مذهب ، أن المخلوقات ترى المعانى فى الله ، حيث تصبح هذه الرؤية من قبيل المصاحبة لعقل الله ، كما تمثل اتجاهها للنفس فى حالة الحضور الإلهى .

ومن الجدير بالذكر أن رؤية المعانى فى الله ، لاتعنى شعور الذات الإلهية بها ، من حيث أن الشعور هو حالة تتعلق بالنفس فحسب يحدثها الله بها ، وهو غير حاصل عليها ، ومن ثم فإن المعانى توجد

في الذات الإلهية ، دون أن يكون لديها شعور بها هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن العقل الإلهي على ما يرى "مالبرانش" ، الذي يتأمل معاني الأشياء ونماذجها في ذاته ، استحال عليه أن يبرهن على احتوائه على الجزئيات ، لذلك فقد تعذر في ميتافيزيقاه تبرير خلق الجزئيات والأفراد - ونستطيع أن نتلمس في هذه المسألة استمداد "مالبرانش" من الأفلاطونية "العقل الأفلوطيني" - الذي تأثر به "مالبرانش" وهو أيضا ما استند إليه الفيلسوف الإسلامي ابن سينا ، مبررا به رفضه للعلم الإلهي بالجزئيات إلا على نحو كلي . لكن هذه المسألة ستخلق اشكالا يواجه الفيلسوف فحواه إنه إذا كان العقل الإلهي الثابت الذي لا تغير فيه ولا تطور على فرار عالم المثل الأفلاطوني يتضمن المعرفة والإرادة ، وإذا كان الله يخلق العالم ، وينشر مخلوقاته في كل مكان ، فكيف إذن يمكن لنا تصور صدور تغيرات مختلفة عن شيء ثابت أزلي في ضوء ما سبق ذكره من صفاته ؟ إن وصف الفيلسوف للإله بالكمال المطلق ، كما أن صفاته اللامتناهية الأزلية إنما تجعل من الضروري أن تتسم ذاته بالسكون المطلق ، وهي نفس المشكلة التي واجهت الفكر الأفلاطوني من قبل فيما يتعلق بنظرية المشاركة Participation (١) كيف إذن يمكن لنا تصور أن تكون الذات الإلهية موضع رغبات وإرادات جزئية عارضة وهي ذات ثابتة وأزلية ؟

(١) نظرية استخدمها أفلاطون للدلالة على النسبة بين المثل والموجودات الحسية ، تعنى أن الموجودات إنما يتعين كل منها في نوعه بمشاركته "بمشاركة" جزء من المادة في مثال من هذه المثل .

وهكذا نرى أن " مالبرانش " يحاول الخروج من هذا الاشكال - الذى انتهى إليه مذهبه - بتصوره عن " المعانى " التى يرى أنها إذا ما نظر إليها من جهة الله فإنها تصبح ذات طبيعة لامتناهية وكمال مطلق ، أما إذا نظر إليها من جهة تعلقها بالمخلوقات المتناهية المحدودة فإنها تتحول إلى معانى جزئية أو نفوس جزئية .

(٥) القدرة Omnipotence

تعد صفة القدرة على كل شيء من بين الصفات الانطولوجية^٥ اللامتناهية الكمال فى الذات الإلهية ، وقد سبق ذكر العلم الإلهى وهى صفة ترتبط بقدرة الله من حيث أن العلم والقدرة أمر واحد فى ذاته . ويرى " مالبرانش " أن قدرة الله اللامتناهية وإرادته الحرة هما اللتان خلقتا العالم ، وتستمر فى حفظه .

كما يرى الفيلسوف أن هذه القدرة العظيمة على الخلق والحفظ لا يختص بها سوى الخالق ، وليس لمخلوق جزئى أن يتصف بها أو حتى أن يدرك العلة بين الخالق والمخلوق فهى سر إلهى^٦ وقد أشار "ديكارت" حفظ الله للعالم فى نظريته عن الخلق المستمر " وأيدها " مالبرانش " بفكرته عن العناية الإلهية للعالم التى عبر عنها "ديكارت" فى التأملات بقوله " إنها ترفعه من العدم فى كل لحظة من لحظات حياته " (١) .

وليس هناك ما هو أكثر دلالة على قدرة الله اللامتناهية من

(1) Descartes, Méditations M, Khodoss, Florence, Paris 1963 p 38

خلق للمعاني التي يفعها في الذهن البشري بحيث يعجز الإنسان عن خلق أي معنى منها، ويشير الفيلسوف هذه المسألة ويربطها بصفة القدرة الإلهية في " البحث عن الحقيقة " بقوله: " تعتقد بعض المخلوقات أنها تملك القدرة على خلق المعاني متصورة أنها مخلوقة على صورة الله ومشاركة معه في قدرته، غير أن الله وحده هو القادر على خلق الأشياء من العدم، وعلى إبادتها وخلق أرتال من الجراد بدلا منها، ولذلك فقد تصور هؤلاء أن في قدرتهم خلق ومحو معاني الأشياء كما يتراءى لهم على غرار ما يفعل الله تماما " (١)

ومن تحليل هذا النص نستخلص الآتي :

أولا: ان هناك إلهاً مهيمناً هو الأب الكلي للعالم، وأنه مصدر العطاء والمعرفة، القدرة والعلم ودليل ذلك أن النص يذكر انه لم يمنح أحد غيره مثل هذه القدرات المحيطة فهو وحده القادر على كل شيء.

ثانيا : إن على الإنسان أن يعرف تماما أن قدراته متناهية بالنسبة للقدرة الإلهية الشاملة الكلية.

ثالثا إن العلم اليقيني للإنسان ^{يكونه} بقدرة الله اللامتناهية لا بقدرته المتناهية التي لا يستطيع بها ادراك حدود قدرة الله الشاملة وأصولها الأزلية في ذاته .

ومع هذا فإن " مالبرانش " يفسح المجال أمام هؤلاء الذين يتمسكون بأنهم على يقين في إيمانهم بقدرتهم على تصور العالم الخارجى ، أو القدرات الإلهية بالنسبة للإنسان والعالم كما تتراءى لهم ، بمعنى آخر إن الذين يزعمون أن للإنسان قدرة وحريسة للفعل فى أى اتجاه ، يظل تصورهم هذا فى نطاق الوهم والخيال وإلى ذلك يشير " مالبرانش " بقوله : " يبدو أن هذه المشاركة التى يتصورها البعض فى قدرة الله هى نوعاً من الخيال والغرور تجعلهم يتصورون مثل هذه المشاركة لأنهم فى الحقيقة لا يشتركون مع قدرة الله فى شيء " (١)

إن " مالبرانش " ينقد هذه الآراء الضحلة ويخطئها فى قوله :
" إن أب الأنوار لم يمنح الإنسان جميع هذه القدرات " (٢)

من هذا النص يتبين قدرة الإرادة الإلهية على خلق المعانى أو إفنائها (إبادتها)، وهذا هو موقف أتباع " مالبرانش " الذين يرون أن الألوهية تتسع لجميع هذه الأوهام وتحملها إلى أن تتبدد نهائياً، ويعود المرء ليؤمن فى يقين تام بقدرة الله .

إن الألوهية فى مذهب " مالبرانش " قادرة بلا حدود على خلق المعانى كما أنها تفعل فى حرية مطلقة ، فهى مسئولة وحررة فى إرادة خلقها للمعانى وفى إفنائها ، وهنا نجد ثمة إشارة مـمن الفيلسوف إلى معنى الحرية الإلهية فى قوله : " نحن لانرى الأشياء عن طريق المعانى التى نخلقها ، من حيث أن الله لا يوجد فيها فى كل لحظة نحتاج فيها إليها " (٢)

(1) La Recherche: Tome I p 832.

(2) Ibid p 390

ولا تتوقف قدرة الله عند حد كونها "علة الأولى"، كما لا تتوقف أيضا عند حد خلق الأشياء فحسب ، بل تتعداها إلى تبسيطها حتى يتسنى للمخلوقات إدراكها، فهي التي تخلق الأشياء في سهولة وبساطة ، يعبر " مالبرانش" عن ذلك بقوله : "...ومن قدرة الله وحكمته خلقه للأشياء العظيمة في سهولة وبساطة أى بطرق بسيطة وميسورة" (١)

إن هذه البساطة التي تنطوي عليها صلة الله بمخلوقاته ، هي التي تيسر لهم قضاء حوائجهم وتحقيق آمالهم في الحياة الدنيا والآخره .

والخلق الإلهي ليس فعلا عشوائيا ، لاهداف له ولا فرض منه ، إنما تخلق الأشياء لهدف محدد ولغاية مرسومة ، قدرتها إرادة الله منذ الأزل من حيث : " أن الله لا يخلق أمرا من الأمور إلا لغاية معينة" (٢) .

فالأمور في العالم تسير وفق غايات محددة ، وأهداف سبق معرفة الله بعلمها ، وما سوف يترتب عليها من نتائج ، بهذه الكيفية يتجلى كمال التنظيم الإلهي للعالم .

والله في تصور " مالبرانش" فعال . والفاعلية إحدى الكمالات الإلهية ، التي ترتبط بصفة القدرة والإرادة في ذاته ، بل هي ذاته نفسها وهذه الصفة الكاملة مرتبطة أشد الارتباط

(١) La Recherche : p 399

(٢) Ibid

بالعلية ، فلما كان الله فعال فهو العلة الحقيقية فى العالم ، التى
تخلق المناسبات والفرص لأفعالها ، كما تفسح المجال لارادتها الحرة
فى جميع أفعالها تجاه المخلوقات ، ومن أجل هذه العلية الحقيقية
والدائمة فى الكون ، **Univers** ينكر " مالبرانش " أن
تكون هناك علة أخرى ثانوية إلى جانب الله القادر الفعال
على نحو ما جاء فى فلسفة "أرسطو" والمدرسيين من احتواء الأجساد
والنفوس على صور وقوى وكيفيات قادرة على أحداث معلولات بقوة
طبيعتها ، إن " مالبرانش يهاجم هذه الآراء ويكفرها قائلًا عنها :
" إنها أفكار وثنية ولايجوز قبولها . وأن هذه الصور والكيفيات
أو القوى التى يفترضونها ما هى إلا خيال مفارق للعقل الذى يبرهن
على أن هناك شمة علاقة ضرورية بين العلة والمعلول . " ومالبرانش
لا يرى أية علاقة ضرورية بين العلة والمعلول لكنه يدركها حقيقة
واقعة بين العلة الأولى ومعلولاتها ، أما التجربة فلا تطلعنا على
علة تحريك جسم لجسم آخر . ما هى العلة إذن وراء الصلة بين النفس
وحركة الجسد ، وما هى العلاقة بين إرادتى حين أحرك ذراعى ؟ بين
فعل متعلق بالنفس وهو الإرادة ، وحركة جريان الأرواح الحيوانية فى
أعصابى وأنا أجهل أفعالها الحيوية والفسيولوجية ؟ كيف تحدث
الحركة التى أريدها من بين عمليات معقدة ومركبة داخل جسدى
لا علم لى بها ، ولا إرادة لى فى فعلها الداخلى ؟ إن العلة الحقيقية
هى التى تعلم ما تفعل وكيف تفعل ، فلا التجربة تطلعنى على
العلة الحقيقية ، ولا العادة أيضا ، وليس التعاقب المجهول الذى يحدث
بين فعلين هو العلل الحقيقية ؟ إن الله وحده هو العلة الحققة

. التي تعلم ماذا وكيف تفعل، والتي بثت النظام في الكون وربطت بين المخلوقات وأخضعها بفضل قوانينها الكلية الشابتة بعد أن سلبتها فاعليتها الذاتية . وأصبغت عليها الفضل والنعمة ، الرحمة والعناية ، فدبرت أمورها ووظفت مواهبها وكيفت حوادثها بحيث تتناسب مع قانون العلة الأولى ومعلولها . أما الوهم الخاطئ الذي نشأ في تصورنا من العلية فمرجه الحكم عليها في اطرادها واعتيادنا عليها ، وجهلنا الحس بالشئ الذي يمثل العلة الحقيقية (١) . ولا ينقشع هذا الوهم ويتبدد إلا بالعودة إلى الإيمان بالحقيقة الأولى ، العلة الأولى - ألا وهي الله - .

بعد مرضى صفة القدرة الإلهية ، نحاول القاء الضوء على صفة لامتناهية أخرى من صفات الله هي صفة " البساطة " .

(٦) البساطة Simplicité

تتعلق هذه الصفة بفكرة الوجدانية ، ووحدة الذات ، كما تتضمن المعاني والعلاقات : " ... تنطوي بساطة الذات الإلهية على معاني الأشياء وعلى ما بينها من علاقات أزلية " (٢) .

ويتضمن هذا النص إشارة واضحة إلى صفة بساطة الوجود الإلهي التي تعني أن ذات الله واحدة لا تركيب ولا تقسيم فيها ، تعجز

(1) La Recherche : B 6 , Sec 2 p 384-385

(2) La Recherche: Entretien 8 p 181

المخلوقات من فهم كنهها. يقول " مالبرانش " عن هذه البساطة التى يصبح فيها الثالوث ذاتا واحدة : " اننا غير قادرين على فهم البساطة الكاملة لله والتى تتحول جميع الموجودات من خلالها إلى معان فى الذات الأزلية " (١)

ويجدر بنا أن نشير فى هذا الموضع إلى الحل الذى انتهى إليه " مالبرانش " ، لما انتهى إليه من مشكلات أفلاطونية حول المثل ، والعلاقات التى تربط بينها ، ذلك أن المثل الأفلاطونية ، المتمثلة عقليا فى أنواع فى العالم المعقول أصبحت هى المعانى التى تنطوى عليها الذات الإلهية ، وبذلك حلت الذات الإلهية ، محل العالم المعقول ، بل ان مشكلة العلاقات بين المثل المتقاربة التى لم يستطع أفلاطون أن يحلها من طريق التعبير الرياضى من المثل ، استطاع " مالبرانش " أن يجعلها أزلية وبسيطة فى ذات الله أى تصبح فى حالة كمال. وأخيرا فإن كونها فى ذات الله ، التى تعجز المخلوقات عن ادراك كنهها ، يدفع بنا إلى الكف عن التساؤل عن حقيقتها ، وإشارة المشكلات حول طبيعتها ، وبذلك يقطع الطريق على التيار الأفلاطونى المتأخر ، الذى انصب نهائيا فى الرياضيات

(1) Ibid : Entretien 2 p 46.

(٧) الحق : Vrai

أما من ناحية صفة الله الجوهرية التي أشار إليها "ديكارت" من حيث أنه الحق، ومصدر كل حقيقة، ومعيار صدقها، فقد ذكر "مالبرانش" بأن الله هو مصدر المعاني التي تحمل عليها المخلوقات، وهذا يجعل العلة وثيقة بين المعرفة والألوهية، مما يسمو بمرتبتها ويسمى في صدقها، وإضافة اليقين عليها، من حيث أنها تنبثق من الانتباه الذي هو صلا للنفس، تفرع به الله حتى يهبها المعرفة.

ولما كان الله هو روح الحق، فهو أيضا روح المشورة والإلهام.

(٨) روح المشورة :

إذا كان "ديكارت" قد ألمح إلى مسألة المشورة الإلهية وروح الإلهام ممثلا في الحدس العقلي Intuition بالمعرفة، الذي يعد نوعا من الإلهام الرباني، ينطوي على المعارف اليقينية الواضحة والتميزة وإن لم يشر هو نفسه صراحة إلى ثمة مسائل لاهوتية مباشرة. فإننا نلاحظ أن الانتباه المالمبرانش يزيده على حدس "ديكارت" العقلي، بما له من طابع صوفي، فيصبح الإلهام الإلهي للمخلوقات مجلى للحقيقة المشار إليها سابقا.

يرى "مالبرانش" أن الله ينعم على المخلوقات بالمشورة والحكمة عندما يهبهم المعرفة العقلية الخالصة، من حيث أن

جميع معانى الموجودات موجودة فى عقله الذى خلقها، وقد أشار الفيلسوف إلى الله باعتباره روح الحكمة والفهم، حين لجأ إليه متسائلا عما غمض عليه من أمور الفلسفة والطبيعة معبرا عن ذلك بقوله :- " إذا توجهت إلى الله أسأله فيما يعنى لى من أمور ميتافيزيقية وطبيعية ، فإنه سيكون لى نعم السيد المخلص ، الذى لن يساعدنى باعتباره مسيحيا فحسب ، بل لكى يجعلنى فيلسوفا حقيقيا أبلغ الكمال بالطبيعة والنعمة " (١)

يتبين لنا من هذا النص أهمية الألوهية فى تحصيل المعرفة، وأخذ المشورة حينما لجأ " مالبرانش " إليهما مستلهما الحقائق فيما غمض عليه من أمور ، وأما لفظ مخلصا كصفة يخلعها على الإله فهى تدل على مدى صدق المعارف التى يحصل عليها، وكيف سيصبح بالعون الإلهى عارفا حكيما متأملا، يصل إلى الكمال عن طريق الإيمان القائم على الطبيعة والنعمة الإلهيتين ، وهذا على ما نرى - هو ما يرمى إليه الفيلسوف من معنى هذا النص الذى يتضمن مسلمتين دينيتين الأولى: هى أن الله هو روح المشورة وقد جاء الكتاب المقدس بما يعبر عن ذلك فى الآية التى تقول: " أنا هو نور العالم من يتبعنى لايمشى فى الظلمة بل يكون له نور الحياة " (٢)

والمسلمة الثانية : تتعلق بإيمان "مالبرانش" المطلق بالنعمة

(1) La Recherche: Tome (1) p 455.

(٢) يوحنا : اصحاح ٨ آية ١٢ ص ١٦١ ، ١٦٢ ج .

الإلهية ، من طريق ما يأمر به الكتاب المقدس المسيحى ، مشيراً إليها فى الآية : " إلى الشريعة وإلى الشهادة ان لم يقولو مثل هذا فليس لهم فجر " (١) وتشير هذه الآية إلى العودة لأصول الدين والايمان بحقائقه ، كما تظهر من خلال نصوص الفيلسوف مسحة إيمان مؤداها أن التقرب إلى الله والتوجه له أساس يقيّن المعرفة ، وهدف الخلاص الذى يستحيل بلوغه إلا بطريقى الطبيعة والنعمة ، يقول " مالبرانش " : " لكن يا ليتنبئ أسمع صوت من يتحدث إلى بوضوح ، ويخاطب أعماقى ببساطة ومحبة عن طريق تبشير إنجيله " (٢) ، أى عن طريق ما تأمره به الكنيسة من أمور الامتقاد . وهكذا يبدو أن شمة رباط واضح يظهر بين مجالى المعرفة والإيمان .

(٩) الروح : Esprit

تعد صفة الروح من بين الصفات الأنطولوجية فى ذات الله التى ذكرها الفيلسوف ، وأتت على وفاق مع مذهبه . فالله "روح" **Spirit** . تحل فى كل مكان منذ الأزل ، تعلم بما تفعله المخلوقات وبما سوف تفعله يقول " مالبرانش " : " إن جميع المخلوقات إنما توجد فى الله وجوداً روحياً " (٣)

(١) اشعياء : اصحاح ٨ ، آية ٢ ص ١٠٠٢

(2) La Recherche: p 455

(3) Ibid

ويعنى وجود المخلوقات فى الله روحيا ، فى حين أنها ليست كذلك ، دليلا على روحانية ذات الله ، وشاهدا على اتفاق الفيلسوف مع معطيات مذهب المسيحى فى الآية : " الله روح والذين يسجدون له فبالروح والحق ينبغي أن يسجدوا " (١) .

(١٠) الرحمة : Clemence

تعد صفة الرحمة من بين صفات الله اللامتناهية الكمال ، وهى تتعلق بفعله إزاء مخلوقاته ، وقد أشار إليها "مالبرانش" فى قوله : "... المخلوقات الخافعة لرحمة الله ومعانيته " (٢) ، وهذا نص صريح فى الإشارة إلى هذه الصفة ، وفى بيان أثرها وفضلها على المخلوقات والفيلسوف نص آخر يذكر فيه صفة الرحمة بصورة غير مباشرة يقول فيه : "... لكن ياليتنى أسمع وأطيع صوت من يتحدث إلى أعماق نفسى بوضوح وبساطة تسير فعلى فيهنى الحياة ... " (٣) وتظهر رحمة الله فيما يتصف به من الوضوح والبساطة التى يسير بها فعف المخلوق المتناهى وحاجته إليه فيمنحه من خلالها الحياة والنعمة .

(١) يوحنا : ٤ : آية ٢٤ ص ١٥١

(٢) La Recherche: Tome (1) p 382

(٣) Ibid p 455.

Justice : العدل (١١)

تعد صفة العدل من صفات الله المتعلقة بفعله إذ "ينطوى

العقل الإلهي على العدالة الأصلية الجوهرية Justice
Originale Essentielle وعلى الطيبة العنصرية
La Bonté M^ême Bon (١) وتبدو عدالة

الله واضحة من خلال هذا النص بالإضافة إلى صفتي الطيبة والخيرية
العنصرية .

(1) Entretiens ; En , 2 p9.

الباب الثالث

مشكلة الطبيعة (الفيزيكا)

مقدمة .

الفصل الأول : كمال الدقة والنظام

— تعليق وتقييم .

الفصل الثانى : العلية المناسبة

أولا : مكانة العلية من ميتافيزيقا مالبرانش

(مفهوم العلية) .

ثانيا : دور الألوهية فى العلية عند مالبرانش ومدى

اسهامها فى تنظيم الوجود .

(أ) العلية والملة بين النفس والجسد

(ب) العلية والامتداد المادى

(ج) تصور العلية بين مالبرانش ودافيد هيوم

(د) العلية عند مالبرانش بين تصور

ديكارت والأشاعرة المسلمين .

الفصل الثالث : الملة بين النفس والجسد

— تفسير مالبرانش للملة بين النفس والجسد .

الباب الثالث

مشكلة الطبيعة (الفيزياء)

مقدمة ..

طرحنا في الباب السابق مشكلة الوجود، موضحين دور الألوهية
الفعال في عملية الخلق **Création**، وعرضنا لبعض
المسائل الرئيسية التي تتعلق بفعل الخلق كمسألة وجود الله
وطبيعة الذات الإلهية، كما قدمنا عرضاً لصفاتها الجوهرية
اللامتناهية والفعالة في الوجود .

وفي هذا الباب نعرض لمسألة العلم الطبيعي، ومدى ما
تتصف به الطبيعة من الدقة والنظام والكمال ، وسوف يشمل هذا
العرض لمسألة الطبيعة على موضوعات رئيسية ثلاثة هي :
أولاً : كمال الترتيب والنظام في العالمين الطبيعي والإنساني
مبينين تصور " مالبرانش " لدقة النظام والكمال في العالم
ثانياً : عرض عام لمسألة العلية المناسبة نبحت فيها معنى العلية
مند الفيلسوف، وكيف طبقها على الحوادث الكونية، وما
هي الملة بينها وبين الألوهية ، ثم دورها في الأفعال
الإنسانية والحوادث الطبيعية .

ثالثاً : بيان لمسألة الملة بين النفس والجسد، وهي من الموضوعات
الرئيسية التي نتناولها بغرض الوقوف على حقيقة الملة
بين هذين الجوهرين، وهل هناك شمة دور تلعبه الألوهية
في إيجاد مثل هذه الملة ؟ .

الفصل الأول

كمال الدقة والنظام

■ (تعليق وتقييم)

الفصل الأول

كمال الدقة والنظام

يبرز دور الألوهية بجلاء في مسألة كمال النظام فى العالم باعتبارها موطئ النفوس ومصدر المعانى التى ينطوى عليها ذهن الإنسانى .

وهنا نتساءل عن الدور الذى تلعبه الألوهية فى التنظيم الدقيق للعالم فهل يخلق الله العالم عشوائيا ويتركه لشأنه؟ أم أنه يسهم بإيجابية فى تنظيمه ؟ .

يرى " مالبرانش" أن العالم تغشاه حالة نظام وترتيب

Hiérarchie . عجيبين . فهو يتحرك بفعل قدرة

الخالق المسببة للحركة *Mouvement* الأساسية التى تتمايز الأشكال وتتالى تبعا لها فتغمر النفوس حالة اعجاب بعقل الخالق اللامتناهى وهذا ما يشير إليه فى قوله :-
" يبدو لى أن النفوس تتوجه بميول *Inclinations*

على غرار الحركات التى تسرى فى الأجسام لانه لولم يكن لها مثل هذه الميول لما أعجبت بحكمة العقل الإلهى " (١)

وفى هذا النص يحاول "مالبرانش" أن يبرز دور ميول النفس

(الأرواح) فى الاعجاب بحكمة الخالق ، تلك الميول التى تختص بها الأرواح وتنفعل بها كما تفعل الحركة فى الأجساد فتتحرك

(1) *La Recherche: Tome II* p2

هى والنفوس معا بما يبعثه الله فيها من حركة ، أو ميول نحوه باعتبارها خالقها فتعجب بحكمته اللامتناهية ، التى خلقها لى تصنع الجمال والكمال الذى نلمسه فى الكون ، يقول "مالبرانث" "ان ميول النفوس ، مع حركة العالم المادى تصنع معا كل جمال وكمال" (١) . ولا يقتصر الأمر على ذلك ، بل يذهب "مالبرانث" إلى أن استمرار النظام فى العالم إنما يستند إلى ما تبعثه هذه الميول والحركات من كمال ونظام يبدعه الله حتى يتسنى لمخلوقاته الوقوف على عمق عقله وحكمته اللامتناهية .

ولكن كيف يستمر هذا النظام الكونى على أساس ميول النفوس وحركة الأجسام ؟

يجيب الفيلسوف على ذلك بالإشارة إلى مجد الألوهية فيذهب إلى أن الأجسام والنفوس تتحرك بما لديها من ميول طبيعى نحو خالقها ، الذى منحها الحركة بإرادته الحرة ، ومن أجل غايته الأولى فى اظهار مجده . *Sa Gloire* وعظمته *Sa Grandeur*

واظهار مجد الله ليس أمرا مستغربا فى فلسفة مالبرانث من حيث أن أفعاله برمتها إنما تحدث أساسا للتعبير عن هذه العظمة والمجد الذى هو غايته الأولى ، لكن ذلك لايعنى أنه ليس من غاية لله سوى اظهار مجده ، فإن له غايات أخرى أقل فى الدرجة كغاية حفظ المخلوقات وفى هذه المناسبة يقول الفيلسوف :-

(1) La Recherche Tome II p3.

" حقيقة لاجدال فيها أنه لا يمكن أن تكون لله غاية سوى ذاته " (١) ولكن ينبغي ألا يفهم أن الغاية المجيدة لله والتي يمنح بها النفوس والأجسام حركتها المتجهة لذاته أن ملته بمخلوقاته هي صلة صانع بما صنعه ، على نحو ما جاءت فلسي فلسفة " أرسطو " لكنها تعنى أن المخلوقات لا يمكن أن توجد سوى في الله منبع كل حق ، والتي لا تستطيع إرادته أن تخلقها بحيث لا يتمثل فيها الخير. ومن ثم فإن ميول النفوس وحركة الأجسام التي يبعثها الله في الكائنات بإرادته الحرة إنما تسهم في إضفاء الكمال على العالم . Le Monde

بالإضافة إلى ما تلعبه الحركات والميول من دور في إضفاء الكمال والنظام على العالم ، فإن قانون " تطور المخلوقات المنظمة " يسهم بنصيب في هذا الفعل الإلهي ، وهو قانون Loi يقوم على تصور ميكانيكي للعالم وفحواه أن ميلاد المخلوقات الحية التي نراها إنما تنبثق طبقا لقوانين ميكانيكية Mécanisme " من بذور كانت مضمرة في مخلوقات حية سالفة " (٢) وهذا القانون ينطوي على نظرية La Théorie de " مالبيرانش " في الأصول البذرية " L'emboitement des germes (٣) وفحواها أن كل فرد من

(1) La Recherche: Tome II p4.

(2) Delbos ; V : La Philosophie Française p.15.

(٣) راجع أفلوطين في نظرية الأصول البذرية " التاسوعات ".

كل نوع من المخلوقات يحمل بذور جميع المخلوقات في ذاته متداخلة واحدة داخل الأخرى . فالكائن الحي يحمل بمرور الزمن بذور المخلوقات التي تمثل نفس نوعه فتنشأ الحياة في المخلوقات الحية .

ومن الجدير بالذكر أن " مالبرانش " لم يكن يرمي بهذه الميكانيكية التي ذهب إليها قانونا للتكوين، إنما كان يقصد بها قانونا لتطور المخلوقات المنظمة التي يستحيل أن تحدث معلولاتها مدفة وإلا فكيف يتسنى لنا فهم الحكمة والقدرة. في عمل الأجهزة الدقيقة التي تتكون منها أصغر الحشرات حجمها وهي تعمل جميعا في تآزر ونظام مجيب، ووفق حكمة مرسومة في سبيل تحقيق هدف البقاء الأسمى، ويحاول الفيلسوف وهو يضرب هذه الأمثلة لمدى دقة ونظام الكون أن يبرز تجلى حكمة الله اللامتناهية، التي تسرى في العالم فتخلق المخلوقات وغيرها كما تتنبأ بنتائج قوانين الحركة مما يسهم في إقامة نظام كوني عجيب مؤسس على دقة (رقة) Finesse التكوين الإلهي لنظام الطبيعة . *Ordre de La Nature* ثم يعرّف " مالبرانش " لطرح نتائج الخل البسيط الذي يحدث في مثل هذا النظام العجيب القائم على الكمال والجمال والدقة . فيرى أنه على الرغم من هذا التنظيم الإلهي للعالم ومخلوقاته، إلا أن خلا بسطا يحدث في هذا النظام يمكن أن يغيره، فمجرد نبت صغير ينمو على الأرض في جهة اليمين بدلا من جهة اليسار، أو ينمو بدرجة أقل أو أكثر يغير من وضع كل شيء في الكون^(١)

(1) Entretiens : Entretien 6 p 125 .

ومن تأمل هذا النص يتبين أن كل ما يحدث في الكون معلوم قبل حدوثه، محسوب بحساب دقيق ذلك لسبق علم الله **Prescience** بما يجرى في العالم من حوادث في المستقبل لاتقف عند حدود المسائل الطبيعية فحسب، بل تتعداها إلى جميع المسائل الخلقية والقانون الطبيعي. **Lois Naturelle** ويقوم التنظيم الإلهي للعالم على مقارنة كل ما سوف يحدث للمخلوقات في المستقبل وأغما كافة الفروض لجميع الاحتمالات عن طريق إرادة الله الجرة اللامتناهية التي تمنع أكمل وأفضل عمل لها، وهي تسعى لخلق أفضل عالم تتمكن قدرتها من إيجادها.

يتفق "مالبرانث" مع "ليبنتز" الفيلسوف الألماني في مسألة معنى الإرادة الإلهية لخلق أفضل العوالم الممكنة،^(١) وإذا

(١) في سبيل تكوين رؤية متكاملة لفلسفة "ليبنتز" يقترح

الرجوع إلى المبادئ التالية :

١- دكتور على عبدالمعطي محمد، "ليبنتز" فيلسوف السذرة

الروحية - دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ - وهي دراسة

متكاملة باللغة العربية عن "ليبنتز" مع ترجمة للمونادولوجيا

(2) Carr; Harbert, Wildon: The Monadology of

Leibniz School of Philosophy-Los

Angelos. First Printing 1930.

(3) Ruth; Lydia, Saw: Leibniz, Apelian Book

London. First Published 1954.

(4) Janet, Paul; Extraits de la Théodicée,

Essais Sur La Bonté de Dieu, La

Liberté de l'Homme et L'Origine

dumal, Paris, Librairie Hachette,

3 edit 1878.

كانت الميول والحركات ، و " قانون تنظيم المخلوقات " قد أسهم بدور فعال في اضاء النظام والدقة على العالم ، فان مسألة العلية التي يطرحها " مالبرانش " في فلسفته تلعب هي الأخرى دورا رئيسيا في هذا الموضوع .

وتعني العلية في تصور نظرية في المناسبات أو " العلل المناسبة " ؛ وفحواها استحالة التأثير بين الأشياء المخلوقة ، لأن الله هو علة حدوث الحوادث في العالم ، فهو يتسبب في إيجاد علل مناسبة لكل ما يطرأ على العالم من حوادث وتغيرات ، لأنه يرى أن الموجودات لا يمكن أن تنطوي على قوة ذاتية تسمح لها بالتأثير في بعضها البعض لأنها تمثل قوابل أو مناسبات للفعل الإلهي فحسب ، ونستطيع تشبيه ذلك بالسلوك الكهربائي الذي يكون معدا لمرور التيار فيه فحسب ؛ فليست له أية فاعلية فسي إضافة المصباح قبل مرور التيار الذي يندفع إليه من مصدر أساس تتولد فيه الطاقة . هكذا تكون صورة العلية الإلهية بالنسبة للمخلوقات ، هي مصدر كل شيء بما تنطوي عليه من علم وقدرة ، وما تحويه الذات الإلهية من أصول الأشياء ومعانيها ومن ثم فليست الموجودات المخلوقة سوى مواضع سلبية لاحتراك فيها ، ولا قوة ولا فعل إلا أن تستضيء بنور الله ، وتتحرك بحركته فتدب فيها الحياة وتنتج بميولها التي هي أصلا من أثر الفيض الإلهي والنعمة الإلهية إلى عبادة خالقها وتبجيله .

ويرى جوييه Gouhier أن الفيزيقا

الديكارتيّة التي تأثر بها " مالبرانش " تطلعنّا على أن العالم

المادى محكوم بقاعدتين هامتين من قواعد الحركة أولاهما: تقرر أن الأشياء تميل إلى استكمال حركتها فى خط مستقيم. والثانية: تذهب إلى أن الحركة تنتقل فى جسمين متقابلين متحركين من الواحد إلى الآخر. (١)

وبتحليل مدى تأثير قاعدتى الميكانيكا الديكارتية على " مالبرانش " نجد أن موضوع القاعدة الأولى عنده ، والذي يتمثل فى فكرته من الخلق المستمر الذى يأخذ طريقه فى حركة مستقيمة لا تتوقف، وهذا هو التطبيق المالبرانشى لقاعدة الميكانيكا الديكارتية الأولى . أما القاعدة الثانية فتتمثل فى رجوع حركة الأجسام جميعها إلى حركة إلهية تملئها إرادة الله على الطبيعة منذ البداية حيث يتجه الله إلى بث الحركة فى الأجسام التى خلقها فتمتلى حياة ثم تعود فتتجه بفعل القوة الإلهية نحو الموجدات فتصبح الحركة من الناحيتين حركة واحدة: أعمى الحركة النابعة من الإرادة الإلهية، والحركة المتجهة إلى الله فى صورة عبادة وتبجيل من ناحية المخلوقات ، وهى تؤثر فى ذلك إلى الفعل الإلهى فى الاحتفاظ بالكائنات أو بالخلق المستمر للعالم والتى تعنى من جهة أخرى أن حركة رفع ذراعى هى بتدبير من الله ، ولا يعنى ذلك أكثر من وجود ملا مناسبة تتطلبها الإرادة الكلية الإلهية التى تريد العالم على أفضل حال ممكن.

(1) Gouhier; H: La Philosophie de Malebranche et son expérience Religieuse
Librairie Philosophique Paris
1921 p 53

وبالرغم من دور الألوهية الفعال فى خلق وتنظيم العالم ،
فإن ذلك لم يمنع بعض العقول المحدودة من التحقير والتقليل من
قيمة عمل الله العجيب ، وهم يبررون دعواهم بما يروجون فى العالم
من فساد وفوضى وظلم وشر ، بالإضافة إلى وجود الشواذ والمعوقين
وغيرهم ، وما تنزل بالإنسان الخير من كوارث ومصائب (كحالة
الموت المفاجئ) أو المرض المزمن وغيرها من أنواع الشرور .

يجيب " مالبرانث " على دعاوى هؤلاء المعترضين بقوله :
إن الله خلق العالم من بين عدد لا متناهى من العوالم الممكنة ،
التي تشملها حكمته اللامتناهية ، ويتحرك وفق قوانين الحركة
التي خلقها بإرادته وقد كان من الممكن أن يكون هذا العالم
أفضل عالم ممكن ، وذلك لماتسم به الطريقة التي تم بها الخلق
الإلهي من قوة ومضاء ، وكذلك لبساطة إرادة الله التي تفعل ما
يمجدها ويشرفها دائماً ، الأمر الذي لم يحدث فى حقيقة الواقع
وذلك لما ينتاب العالم من فوضى وشذوذ وشر . لكن " مالبرانث "
ينظر بتفاؤل وهوى يرى أن الشذوذ الموجود فى حقيقة الواقع يمكن
أن يمثل شيئاً شبيهاً بالجمال ، فالحقيقة أن الله يصنع الخير وهو
فى الآن عينه يصنع الشر الذي لا يحدث إلا بإرادته الحرة ، ولا يعنى
ذلك أنه لا يفعل الخير الذي يفعله بإرادته فحسب ، إلا أنه على
الرغم من ذلك يسمح بوجود الشر ، ومع ذلك فهو يتجه حسب صفاته
الكمالية المثلى إلى فعل الخير . لذلك فإن الشر قد يوجد فى ثنايا
الخير لغاية قد لا نعلمها مع ذلك ، لأن القوانين الإلهية لم تكن
فى أصلها لتخلق بحسبها موجودات وإشياء خارجة غير متفقة مع

ناموس الطبيعة ، والأشكال السوية من المخلوقات. وقد توخى " مالبرانش" التأكيد على هذه المعانى فأشار إلى أن هذه القوانين إنما صدرت لخلق عمل عجيب كامل ، يمكن التنبؤ عن طريقه بما سيحدث فى العالم فى المستقبل.

(١)

وحقيقة الأمر أن وجود النقص Défaut والفساد

فى العالم لا يقللان من قيمة الفعل الإلهى فيه ، ذلك أن مدار هذا الفعل فى جوهره من ناحية الخالق والمخلوق هو الحب والتمجيد ، فالله محبة يحبه رعاياه ومخلوقاته ويمجدونه " لله المجد فى الأعالي" كما يقول الإنجيل، وهو يشملهم بحفظه وحبه وعنايته بمنح نعمته لخلقه جميعا ، إذ أنه يعمل من طريق رسالة المسيح لخلاصهم ، ومن ثم يصبح الهدف النهائى لمذهب "مالبرانش" هو تعبيد الطريق لكى يتحد العبد بالخالق من طريق الإيمان والتقوى التى يحركها الحب ، التى تمل بالمؤمن المسيحى إلى الخلاص Rédemption . لذا فإن الفيلسوف يتجه فى

بحثه عن الكمال والجمال الذى يأمل فيه فيما تأمره به الكنيسة من أمور الاعتقاد ، فى سبيل العمل من أجل الأخرى الأبدية السعيدة .

(1) Dégénérescence Ou Corruption

تعليق وتقييم :

بعد أن عرضنا لدور الألوهية الفعال في عملية الخلق ننتهى إلى الملاحظات التالية من خلال عرض مشكلة الطبيعة، وكمال النظام والدقة في العالم :

أولا : إن تدبير الله للعالم يحدث وفق قوانين كلية ثابتة تمثل أبسط الوسائل التي يراها ممكنة للتحكم في العالم وحفظه.

ثانيا: إن الله حر بحرية ليست مطلقة . مستقلة من جميع العلل - على ما يذهب لذلك ديكارت - لكنه يختار أكمل الممكنات بفضل حكمته ، كما يعلم الطرق والأساليب التي تمكنه من صنع أكمل عالم .

ثالثا: إن خلق الله لأفضل وأكمل العوالم الممكنة لا تعنى إضافة جديدة إلى جمال وكمال العالم لأن هذا يعنى مخالفة للوسائل البسيطة التي خلقه بها .

رابعا: إن لله من الإرادات الجزئية ما يستطيع بها أن يمنع أى حادث أو مناسبة في الكون الطبيعي ، كما يستطيع أن يفعل الخير، ويكمل النقص الموجود في العالم، لكنه لا يفعل ذلك أى لا يسلك وفق ارادات جزئية - لأنه :- " يكفى نفسه مؤونة الارادات الجزئية (١)" وهكذا تبدو صفات الخالق مرتبطة أوثق الارتباط بموضوع الخلق الذي يعد أكمل وأعظم

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة دارالمعارف بمصر ١٩٤٩

ما تصنعه ارادة الله بوسائلها البسيطة الكاملة.

خامسا : رأينا من خلال عرض " الفعل الإلهي " ان فعل الله للعالم لامتناه في حين أننا نجد أن العالم ذاته كشيء مخلوق متناه فكيف يحدث ذلك ؟ . إن " مالبرانث " يذهب في هذا التصور إلى أنه لا تناقض على الإطلاق في مسألة فعل الله اللامتناه في عالم متناه، ذلك لدخول السيد المسيح في نظام هذا الخلق الذي اكتمل بوجوده وجعل من العالم صنعا لائقا بالله (١) ، ويبلغ الاتجاه الروحي ذروته عند " مالبرانث " عندما يذهب في اعتقاده إلى حد تصور أن الله لم يخلق العالم إلا لتجسد الكلمة (٢). مما يشير إلى أن ميلاد المسيح كان ضروريا ومحتما حتى وإن لم يرتكب آدم خطيئته الأصلية Le Péché Originale (٣)

سادسا : إن العالم في تصور " مالبرانث " امتدادا يمكن رؤيته " معقولا " في الله لكن هذا الامتداد يتحول إلى نوع آخر محسوس وجزئي بالألوان التي تمثل الإدراكات الحسية التي تحصل في النفس عندما تتأثر بالامتداد، وهنا تصبح رؤية الأجسام حضورا لفكرة الامتداد في النفس تلك الفكرة التي

(1) Conversations Chrétiennes : Con, 8 pl78.

(2) Entretiens: Sur La Métaphysique et Sur La Religion Ent, g oh 5 p 212

(3) Ibid Entr 14 oh 12 p 311

تمس النفس وتغيرها بألوان مختلفة - على حد قول مالبرانش.

سابعاً: إن فكرة الامتداد الكلى أو اللامتناهى هي الفكرة الضرورية الثابتة التى يستحيل محوها من الذهن، فهى خالدة ودائمة كالوجود تماماً .

ثامناً: إن العلم الطبيعى قائم على فكرة الامتداد وأشكاله وقوانين الحركة - نلمح انسياقاً وراء فكرة الامتداد عند " ديكارت " - والأجسام عند " مالبرانش " آلات لأنها جميعها من إنسان وحيوان، ونبات، وجماد لا نفس لها ولا شعور. فالكلب الذى ينبج لا يفعل ذلك لرؤيته لشيء ما، كما أن عواءه ليس دليلاً على ألم ألم بجسده لأنه لا يشعر .

تاسعاً: إن الآلية هي نظام نمو الكائنات الحية وأفعالها، وليست نظام تكونها أو خلقها لأنها صادرة عن " أصول بذرية " . وهذه النظرية فى الأصول البذرية مأخوذة من " أوغسطين " الذى يقول بمدها : " ان تكون الأحياء دليل على فائية، تشير إلى حكمة الله . " (١)

مباشراً: إن نظرية " مالبرانش إلى العالم الطبيعى على ما رأينا مستقاة من منبعين هما : " ديكارت " والقدیس " أوغسطين " . فقد تابع الأول فكرته من الامتداد المادى، وأشكاله . وفى النظرية الآلية . وقد ذهب بفكرة الامتداد الديكارتى إلى حدودها البعيدة .، فانتهت به إلى تصور الامتداد المادى

معقولا في الله . أما متابعته للنظرية الآلية التي كانت
شائعة في فكر علماء هذا العصر، فقد اتفق فيها مع رأى
" ديكارت " إلى حد أن أمثلتهما التي ذكروها في تفسير
هذا الرأى قد أتت متشابهة في مؤلفاتهما (الكلب كمثال
للآلية في الحيوان البحث من الحقيقة " لمالبرانش والعالم
" لديكارت) . أما " أوغسطين " فقد كان منبعا روحيا له
إذ تأثر بأرائه المستمدة من الكتاب المقدس وأخذ منه
نظريته في " الأصول البذرية " ..

الفصل الثانى

العلية المناسبة

أولا : مكانة العلية من ميتافيزيقا "مالبرانش"
(مفهوم العلية) .

ثانيا : دور الألوهية فى العلية عند "مالبرانش"
ومدى اسهامها فى تنظيم الوجود .

أ- العلية والصلة بين النفس والجسد

ب- العلية والامتداد المادى

ج- تصور العلية بين " مالبرانش وديفيد هيوم " .

د - العلية عند مالبرانش بين تصور ديكارت ،
والأشاعة المسلعين .

الفصل الثانى

العلية المناسبة

Causes Occasionelles

أشرنا فى الفصل السابق إلى مسألة كمال الذقة والنظام فى العالم الطبيعى، وأبرزنا مكانة الألوهية فى هذه المسألة .

وفى هذا الفصل نثير مسألة العلية ، Causalité .

" مالبرانش " حيث نتعرض لها من خلال أربعة جوانب هى :

الجانب الأول : من حيث مكانتها من فلسفة " مالبرانش "

باعتباره أول من أشارها فى الفكر الفلسفى الحديث .

الجانب الثانى : ونعرض فيه لدور الألوهية فيها ومدى اسهامها

فى تنظيم الوجود فيما يتعلق بمسألتين هامتين هما : العلة بين

التفنى والجسد ، ومسألة الامتداد المادى .

الجانب الثالث : وسوف يتعلق بدراسة تحليلية مقارنة لمسألة

العلية بين التصور الميتافيزيقى لمالبرانش والتصور التجريبي

لدافيد هيوم David Hume . باعتبار أن فكرة

العلية عند الأول تعد تنبؤ بالعلية عند الثانى . ثم بيـان

لمدى الاتفاق والاختلاف بينهما .

الجانب الرابع : وفيه نتعرض لمسألة العلية عند مالبرانش فى

مقارنة بين مفهومها عند ديكارت، والأشاعرة المسلمين .

أولاً : مكانة العلية من ميتافيزيقا "مالبرانش"

(مفهوم العلية)

يتمثل مفهوم العلية عند " مالبرانش " في العلاقات المنظمة التي تحدث بين أنواع المخلوقات وقد استمد منه الفيلسوف فكرة القانون *Loi* : أما مفهوم العلية الطبيعية فيعني العلاقات المنظمة التي تربط العلة بالمعلول حتى تسير جميع الموجودات في العالم وفق سلسلة العلل والمعلولات فكل علة يتبعها معلول .

ويرى " مالبرانش " أن الشيء الذي يبدو علة : *Cause* ظاهرة للحركة في الطبيعة لا يمثل في حقيقة الأمر العلة الأصلية لها لأن عليتها الحقيقية هو الله ، أما هذه العلل التي تبدو ظاهرة أمامنا كأنها أسباب مباشرة لفعل شيء ما فما هي إلا أسباب طبيعية ، أو علل مناسبة لاتصال الحركة ذلك أن الأثر الإلهي إنما يلحق بالموجودات عن طريق علل مناسبة ، تكون كالقوابل للفعل الإلهي طبقاً لما تحدده قوانين الله وإرادته ، ووفق حكمته الأبدية ومشيئته .

ويرى " مالبرانش " أن فعل المعجزة *Miracle* لا يفعله الله طبقاً للقوانين العامة التي تعهدها المخلوقات وتدرکها عقولهم بالمنطق بل - يحدثها - المعجزة - وفق قوانين إلهية ضرورية معلومة لله منذ الأزل (هنا إشارة من " مالبرانش " إلى الفقه المسيحي ورجوعاً إليه وهو ما يفوق قدرة الطبيعة ، ويعلو على مستواها ، ويتمثل في الأسرار التي تكشف لنا عن أشياء خاصة بذات الله يستحيل فعلها على المخلوق ؛ لأنه لا يعلمها بقوته الذاتية كاتحاد النفس بالله من طريق

النعمة ، ومعاينتها له في الآخرة باتحاد الذات الإلهية بها، وهكذا يذكر " مالبرانش" المعلولات الفاشقة للطبيعة التي لاتستند فسي حدوثها إلى القوانين التي وضعها الله لصنع العالم) .

وقد أشار " مالبرانش" إلى موضوع المعجزات الذي ورد في العهد القديم وذلك في (الإيضاح الرابع من كتاب الطبيعة والنعمة) فيناقش " أرنو" في هذا المدد مؤكدا إيمانه بالمعجزات التي حدثت في هذا العهد، ومنكرا لمدورها من القوانين الطبيعية لاتصال الحركة، وحدثها طبقا للقوانين الإلهية، فيتفق مع " أرنو" على أنها تمثل معجزات ، وأن ما يحدث في العالم منها أكثر مما يتخيله الإنسان . ويرى " مالبرانش" أن الله قد وهب المسيح قدرة مطلقة على القيام بجميع الأعمال في العالم؛ لذلك فإن فعله لأية معجزة إنما يحدث بإرادة فردية جزئية ترتبت على قدرة القانون الإلهي الكلي، ومن ثم تصبح المعجزات من الأفعال أو الأفعال التي رتبها الله غير أنها قد ظهرت في صورة إنسانية . وحقيقة الأمر أن مسألة العلية لم تظهر عند " مالبرانش" بلا سوابق أو أصول فقد ظهرت من قبله في ميتافيزيقا " ديكارت" ولكن بغير وضوح، ولعل الثاني قد أحس في بعض المناسبات بأن " العلية المناسبة" سوف تنتهي طبيعيا من فلسفته فظهرت بصورة أكثر وضوحا عند تلميذه " مالبرانش" في نظريته الكاملة من " العلل المناسبة " .

وتفترض نظرية " العلل المناسبة" أن الألوهية هي العلة الوحيدة في الوجود وأن جميع ما نسميه عللا فهاى الا مناسبات للفعل الإلهي،

وهنا نجد تطورا لنظرية المناسبات التي أشار إليها "ديكارت" ،
تلك النظرية التي يرجع فيها "مالبرانش" كل علة حقيقية إلى وحدة
داخل إطار من المناسبات (الفرص) *Occasions* . المتناهية
ونتيجة لذلك يتصور أن الناس تتجه في عبادتها نحو الأشياء التي يمكن
أن تمارس شيئا من القوة على حياتهم ، ولذا فقد أحس الفيلسوف
بضرورة الاحتفاظ بكل قوة عليية *Force Causale* : لئلا حتى
تتجه كل عبادة دينية نحوه .

والحقيقة أن "مالبرانش" يختلف في تصوره عن (القوة العلية للإله)
مع "ديكارت" ومع القديس "توما الاكويني" اللذان ميزا بين القوة العلية
للأشياء المتناهية وبين مصدرها الأخير في الإله خالق الطبيعة . ويبدو
أن "مالبرانش" قد أخفق في تصور هذه العلية كمظهر من مظاهر القدرة
الإلهية بخيريتها المطلقة ، ولو أنه كان قد أضفى شيئا من الفاعلية
على الأشياء المتناهية وبين مصدرها الأخير في الإله خالق الطبيعة ،
ومن ثم تستمر قوانين الإله الكلية *Lois générales* في
الحركة بدون فاعلية حتى تحددها ظروف جبرية أو أحوال متناهية ،
كالتى تحدث للعقل والجسم على سبيل المثال ، ولذلك فإن الأشياء
المتناهية تقدم المناسبات اللازمة أو "العلية الطبيعية" - فتتمكن
القدرة الإلهية وفقا لها من التصرف في العالم في ضوء ظروف معلومة
وبتطبيق قواعد الميكانيكا الديكارتية التي سبق ذكرها - بهذا التفسير
نستطيع القول بأن الأشياء أو الجزيئات لا تعتبر قوابل سلبية تماما
بل هي قوابل تحتل نوعا من الإيجابية ؛ من حيث أنها تستعد بذاتها
لقبول الأثر الإلهي .

ثانياً: دور الألوهية في العلية عند "مالبرانث" ومدى
إسهامها في تنظيم الوجود .

تلعب الألوهية دوراً هاماً في تنظيم الوجود وسوف نطرح أهمية
هذا الدور من خلال بحث أربعة موضوعات أساسية هي :

(أ) موضوع الصلة بين النفس والجسد
(ب) موضوع العلية والامتداد المادي .
(ج) تصور مفهوم العلية بين "مالبرانث" و"دافيد هيوم" .
(د) مفهوم العلية بين تصوري "مالبرانث" والأشاعرة المسلمين .

وسوف نحاول تفسير هذه الموضوعات فيما سيأتى :

(أ) العلية والصلة بين النفس والجسد :

يتمتع أثر العلية عند "مالبرانث" إلى الوجود بأكمله فنلاحظ أنها
تسهم بإيجابية في إيجاد صلة بين جوهرى النفس والجسد، فبحث الإنسان
من أسباب بعض العلل يجعله يتدرج بفكره صاعداً من المعلول إلى العلة
فيصل في النهاية إلى علة أولى نهائية ليس بعدها علة أعظم منها .
لذلك فإن على الإنسان أن يتوجه مباشرة في ابتهاله ودعواه إلى الله
خالق الطبيعة بدلا من اللجوء إلى الخرافات ، ويذكر "مالبرانث" مثالا
لهذا الموضوع في قوله " لو إنك سألتنى عن سبب ما أحس به من ألم
عندما أؤخر، فإننى أخطأ لو فسرت هذه الوخزة على أنها فعل خاضع
للقوانين الإلهية ، على اعتبار أن الوخزة لا بد وأن يعقبها ألم ، لأنها
تؤثر مباشرة على الأعصاب الموصلة للمخ ، فيتأثر تبعاً لها... ولكننا

لو حاولنا تفسير إدراك الألم ونشاط المخ، من حيث أن هذا الأمر إنما يخضع لقوانين إلهية عامة مجهولة، فإنه يجب التسليم بأن الوخز المففى للألم إنما يتم بتأثير مباشر من الله، وتعد الصلة بين النفس والجسد مثالا واضحا على ذلك". (١)

وهكذا يعرض " مالبرانش " لموضوع العلية بصورة تحليلية .
فيرى أنه ليس هناك شمة علاقة بين إرادتى وحركة ذراعى، أى بين ذلك الفعل الروحى ، وحركة الأرواح الحيوانية التى تسرى فى أعصاب معينة، من بين العديد من الأعصاب التى يتكون منها الجسم فتحدث الحركة . ولكن كيف يحدث ذلك ؟ إن العلة الحقيقية يجب أن تفهم ماذا وكيف تفعل ؟
لقد خلق الله العالم بحيث أخضع المخلوقات بعضها للبعض الآخر من طريق قوانين كلية ثابتة ، ومعنى ذلك إنها قد سلبت لفاعليتها الخاصة . أن " مالبرانش " ينقد حكما بالعلية على أى اقتتران مطرد فى الطبيعة . دون أن نحس بوجود شىء آخر أقوى وأسمى من مجرد ما ندركه أمامنا .

ولا يقف دور العلية عند حد الصلة بين جوهرى النفس والجسد ، تلك الصلة التى تعد مظهرا فريدا من مظاهر العلاقة بين الفكر والوجود ، بل يتعدى ذلك إلى دورها الفعال فى موضوع الامتداد المادى .

(ب) العلية والامتداد المادى : Étendue

يذهب " مالبرانش " فى موضوع العلة بين العلية والامتداد المادى

إلى أن القوة المحركة لا تكمن بذاتها في الامتداد المادى لأنه : " لسو
امطدمت كرتين واحدة بالأخرى فإن الثانية تستمد حركتها من الأولى
وتفيد هذه الحركة ضرورة اصطدام الأجسام طبقا لنظام الطبيعة في اتصال
الحركة ؛ وهذا يعنى أن الأجسام ليست هي علة الحركة الحقيقية لبعضها
البعض ، من حيث أنها لاتستطيع أن تمنح ذاتها قدرة ليست موجودة
فيها ، فالقوة المحركة للجسم ما هي إلا أثر للإرادة الإلهية التى تحفظه
دائما " (١) . فالجسم هنا هو العلة الطبيعية لحركة جسم آخر تكسبون
علته الحركة الطبيعية التى يستقبلها من طريق الجسم الأخير . وينطبق
الحال نفسه على النفوس التى لا توجد ماهياتها الجسمية ، التى تعرف وتحس
وتريد كقوة ذاتية فيها ، ومن ثم يستحيل عليها الحصول على المعارف أو
الاحساس بالأشياء إلا إذا استمدت قوتها وإرادتها وفعلها من نور الله ،
الذى تتوجه بإرادته الكلية نحو الخير العام عن طريق الانتباه ، الذى
يتصور خطأ أنه علة إرادة وفعل المخلوقات .

ويرى " مالبرانش " أنه من الخطأ تصور التفاعل بين الأجساد
والنفوس كحقيقة ناتجة عن قوة إتحادهم ، والقدرة على الإحساس تأتى
نتيجة لاهتزازات . فى المخ باعتباره امتداد مادى . فهل يوجد ثمة
ارتباط ضرورى بين هذا الاهتزاز الصادر من الامتداد المادى وبين
قدرة النفوس على الإحساس ؟ . ولما كان من المستحيل حدوث ارتباط
قوى بين شئ مادى وآخر روحى ، فإن الامتداد المادى يعد هو العلة
الحقيقية لما يحدث للنفس .

(1) Entretien 4. p 37 - 88 - 89.

وحتى لو تصورنا أن الامتداد هو العلة وراء ما تحسه النفس من احساسات ، فإن هذه العلة وغيرها ما هي إلا مناسبات فحسب وليسست هي بالعلل الحقيقية " (١)

ومن جهة أخرى فإن إرادة النفوس عاجزة عن تحريك أصغر جسم في العالم ، وهنا ينتفى الارتباط بين إرادة تحريك الذراع ومجرد حركة الذراع ، ذاتها ، لإرادة الحركة بالنسبة لذراعى هي مجرد العلة المناسبة التي يفعل الله تبعاً لها حركة معينة طبقاً لقوانين عامة تتعلق باتحاد النفس والجسد .

إن التأثير الظاهري المتبادل بين جوهرى النفس والجسد يتوقف على وجود تقابل بين جوهريهما في الفعل مستند إلى قدرة الله المباشرة وحكمة قوانينه . ومن ثم فإنه لا وجود لعلة حقيقية في العالم ، فليس ما هو سابق على المعلول هو بالضرورة علة حقيقية لكنه ينتج فحسب من تأثير فعل الله الذي هو العلة الأساسية للحقيقة والحركة ، أما كافة ما نغترضها من علل فمتما هي إلا

Occasions مناسبات

(1) Entretien 4 p 90.

ج - تصور العلية بين " مالبرانش "

ودافيد هيوم "

إنتهينا مما سبق إلى إنه لاوجود لعلة حقيقية فيالعالم .
فليس ما هو سابق علىالمعلول هو بالضرورة علّة حقيقية لكن فعل الله
هو العلة الأساسية فيالعالم ، أما ما نفترضه من هلل لما هي إلا
مناسبات لهذا الفعل .الإلهي .

ويسوقنا البحث في هذا الصدد إلى عرض موقف " دافيد هيوم "

David Hume (١٧١١ - ١٧٧٦) فيلسوف عصر الإنارة

الذي كان له هو الآخر تصور في مسألة العلية . فما هو نوع العلية
التي أشار اليها " هيوم " ؟ وهل تتفق أفكاره في هذا الصدد مع
ما أشار إليه " مالبرانش " الفيلسوف الفرنسي السابق عليه من
تصور في هذا الموضوع .

يذهب " هيوم " في تفسير العلية إلى أنها ترجع إلى التجربة

Expérience التي تختلف عن معنى القوة Force

الذي ساقه " مالبرانش " في هذا الصدد . فالتجربة عند الأول هي
التي تسمح لنا بالاستدلال بالمعلول الحاضر على العلة الماضية

كما نتخيل أن قوة تنتقل من كرة بليارد إلى كرة أخرى متحركة .
والحق أن العلية عنده لا تعنى أكثر من شيء يتكرر حدوث
شيء لاحق له ، فإذا حضر الشيء السابق ، فإننا نفكر في حضور
اللاحق ، وعندما يحضر اللاحق ، نفكر في وجود السابق وهكذا دواليك .
في ضوء ما سبق فإن علاقة العلية ترد في مثل هذه الحالة
إلى علاقتي التشابه : *Loi de la Ressemblance* والتجاور
Contiguïté وهما علاقتان أصليتان من قوانين
تداعي المعاني (١) كما أن هذا التفسير السيكلوجي لمبدأ العلية
عند " هيوم " إنما يستند إلى دعامتين سيكلوجيتين هما مبدأ العادة
ومبدأ التكرار ، كما يحدث تأثيرهما عن طريق علاقتي التشابه
والتجاور (٢) .

إن هذا التفسير السيكلوجي الذي برره هيوم اعتقاده بمبدأ
العية ، يختلف مع ما ذهب إليه " مالبرانش " من ناحيتين الأولى
هي : إرجاع العلاقة العلية إلى التجربة عند " هيوم " وفي حين أن
" مالبرانش " قد رآها علاقة ضرورية *Nécessaire*
والثانية هي ، استبعاد الأول لفكرة الألوهية من هذه المسألة
في حين غلب تأثيرها على هذا المبدأ عند الثاني (٣)

(١) تتعلق علاقتي التشابه والتجاور بمذهب التخير *Eclectisme*
أو تداعي المعاني الذي يقوم على قانوني: التجاور في الزمان
والتجاور في المكان .

(٢) محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ص ١٥١
(٣) Delbos; V: La Philosophie Française p 126.

في حيز التجربة يجب أن تشابه الحالات التي جربناها ومن ثم
فليس في وسع التجربة *Expérience* أن تبرهن على
وجوب التشابه بين المستقبل والماضي من حيث أنها ذاتها قائمة
على هذا الافتراض .

ولما كان "هيوم" فيلسوفا تجريبيا فقد اتجه في تصور
العلية اتجاهها تجريبيا . فرأى على عكس "مالبرانش" أنها تعنى
شيئا قد تكرر بعده حدوث شيء آخر ، حتى أن حضور الأول يجعلنا
نفكر دائما في الثاني . ولذا يتسم تحليل "هيوم" للعلاقة
بالتطابق الميكولوجي . فإن معنى تكرار شيء وحدوث الأول ، ثم
تفكيرنا الدائم في الثاني في كل مرة إنما يعنى تدامسا بين
الأفكار *Association* - كما يعرف في علم النفس -
فإذا حدث على سبيل المثال واشتعل لهب اقترنت به أوصاحبته
حرارة فإن تكرار وقوع هذا التلازم بين الحدثين وهما اللهب
والحرارة إنما يؤدي إلى أن تنشأ في عقولنا علاقة تدامسية بينهما
بحيث تؤدي فكرة أحدهما إلى فكرة الآخر ، وهذا هو تفسير
الرابط الضرورية بينهما ؛ ومن ثم فقد أصبحت العلاقة بين العلة
والمعلول مجرد عادة فكرية (١) .

ومن جهة أخرى فإن "هيوم" يتصور مختلفا مع
مالبرانش - أنه لا توجد شمة قوة مجهولة غامضة ، أو فاعلية
غير منظورة ، تكمن وراء العلية وتنتقل من موضوع إلى آخر ،

(١) محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، الفلسفة
الحديثة ، دار الكتب الجامعية ، ١٩٦٩ - الطبعة الأولى ١٥١٠

ولما كان أثر "ديكارت" واضحاً على "مالبرانش" في مسألة "الأفكار الواضحة المتميزة" فقد ذهب الأخير إلى استحالة قيام المخلوقات بأي فعل بدون مساعدة إلهية مباشرة . وبذلك يتسنى لنا القول بأن "مالبرانش" قد استبعد أي قوة عليّة من النفوس أو الأجسام عندما أرجع كل عليّة حقيقية إلى الله ولذلك فقد استند في هذه المحاولة إلى ثنائية "ديكارت" من الفكر والامتداد التي يتصور معها استحالة أي تأثير من الناحية المنطقية للنفس على الجسد أو العكس .

وقد صاغ "مالبرانش" مذهبه في العلية وهو يتفق فيه إلى حد كبير مع المسلمين من الأشاعرة . فقد صاغ الباقلاني الإسلامي مذهب الأشاعرة بصورة ذرية، فتصور العالم مخلوقاً من جواهر أو ذرات خلقها الله بموجب إرادته من العدم. من حيث أنه العلة المباشرة لجميع الحوادث التي تطرأ عليه، ولذلك فهو يرى أنه لا توجد علل ثانوية وذلك لعدم وجود قوانين للطبيعة " ويمثل على ذلك ، بأن النار لا تحدث الاحتراق " (١) أي أنه ليس من طبيعة الخشب أن يحترق بالنار، لكن الله هو الذي يخلق الاحتراق عندما يتقابل النار مع الخشب .

مما سبق يتضح لنا وجود تشابه في موضوع العلية بين "مالبرانش" وبين الفكر الأشعري الإسلامي ويدل على ذلك وجه الشبه

(١) محمد علي أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار

النهضة العربية - الاسكندرية ١٩٧٠ ص ١٣٩ .

(د) العلية عند " مالبرانش " بين تصور " ديكارت " ،

والأشاعرة المسلمين ..

في ضوء ما سبق رأينا كيف أخذت نظرية العبل المناسبة مكانتها في فلسفة " مالبرانش " ، باعتبار أن الله هو العلة الوحيدة في العالم .

وقد استبعد " ديكارت " هذا التصور المالبرانشي من مجال العلم والميتافيزيقا لكن تصور الأخير لكيفية خلق العالم وكيف أعطى الله المادة حركتها الأولى الأزلية بحكمته اللامتناهية (١) ، إنما يدل على أنه العلة الوحيدة في الوجود الذي ينظم حركة العالم الميكانيكية . وتتجه المخلوقات في رحابة تستنير بحكمة اللامتناهية ، وتستلهم منه حقائق الدين والأخلاق . ولا يفوتنا أن نذكر ونحن بهذا العدد أن " مالبرانش " قد استفاد من "ديكارت" في هذه المسألة العلية في موضوع حفظ الوجود أو الخلق المستمر .

. Création Continué

ومن الملاحظ ان فكرة " الخلق المستمر " لم تظهر فجأة في نسق " ديكارت " بدون مقدمات أو أصول ، إذ أنها فكرة مدرسية قديمة . ذهب أصحابها إلى أن حفظ العالم أو تواصله وتواجده إنما يعد " خلقا مستمرا " وقد أخذ "ديكارت" هذه الفكرة من المدرسيين ثم نقلها عنه " مالبرانش " وبلغ بها قمة تصوره عن تدخل الإله في العالم في فكرته عن العلية .

(1) Entretiens; Entretien, 2 et 8 p 44. et 173

إيمان هذه الفرقة الإسلامية بالعلية إنما قد جعلهم ينكرون الحرية الإنسانية على إعتبار تدخل الإله المستمر في كل فعل من أفعال المخلوقات ؛ ولذا فلا يبقى للحرية أى سند طبيعى أو ميتافيزيقى.

مما سبق نرى أن العلية فى تصور "مالبرانث" لاتخرج من فعل الألوهية فى الوجود الذى هو السبب النهائى لما يحدث فى العالم من حوادث، وإن كنا نراها فى قالب واقعى، وفى سياق إنسانى نشترك فيه بعقولنا من ناحية، أو بأجسادنا من ناحية أخرى .

....

بين مثال الاحتراق والخشب عند المسلمين والمثال التالى الذى ذكره "مالبرانش" وميز فيه بين نوعين من الامتداد فى الكون أحدهما عقلى والآخر مادى مادى. يتميز الأول بالضرورة والأبدية والشاعة التى تتمثل فى الخالق الذى يشترك مع المخلوق ممثلاً لمادة شاسعة هى الفكرة الذهنية لعدد لانهاى من العوالم الممكنة، أما الامتداد المادى فهو الذى تنبع حركته من إرادة الله وليس من الأجسام التى لا تملك ثمة تأثير على بعضها البعض فلو على سبيل المثال تحركت كرة وحركت أخرى مقابلة لها فلن توصل الأولى شيئاً للثانية لافتقارها إلى القوة الذاتية التى توصلها إلى الثانية، لكنهما فى هذه الحالة تكون علة واقعية أو حقيقية فحسب أو (علة مناسبة) تحتم لخالق الطبيعة أن يفعل بطريقة معينة فى مناسبة معينة^(١) فإذا كانت الفكرة الأولى ليست علة لحركة الكرة الثانية، فليس الاحتراق كذلك ليس أكثر من فعل إلهى مباشر أو أثر مباشر. ولذا تصبح النار والخشب مناسبتين للفعل الإلهى.

١٠ مما سبق يتبين لنا أن الأشاعرة قد حطموا مبدأ الضرورة والمعتولية فى الطبيعة، وأفسحوا المجال للتأثير المباشر للعلية الإلهية فجعلوا العالم مجلى لعملية خلق متجدد (مستمر).

فى ضوء ما سبق من آراء الأشاعرة فى إفساح مجال التدخل الإلهى الكامل فى العالم تبرز مشكلة خطيرة تتعلق بالحرية فإن

(1) Entretien 8 , p 90 - 91 .

الفصل الثالث

العلة بين النفس والجسد

■ تفسير " مالبرانش " للعلة بين النفس والجسد

وهكذا تتأتى معرفة النفس عن طريق الرؤية البسيطة والإحساس
الداخلي . إلا أن جهل الإنسان بمعرفته ذاته يعنى مجزه عن رؤية نفسه
فى الله، وأن العلم المتعلق بالأجسام بين وواضح عن العلم المتعلق بالنفس
ونحن نلاحظ أن " مالبرانش " يقف على نقيض "ديكارت" فى هذا
الموقف ، ففى حين يرى الأخير أن المعرفة بالنفس أكثر يقينا وثباتا
من المعرفة بالجسد محل التغير والتبدل فإن الأول يرى أنه لا يستطيع
معرفة نفسه إلا عن طريق الحس الباطن الذى لا يجدى فى معرفتها بصورة
قاطعة وإنه لكى يعرفها لابد من اختبارها عن طريق الإحساسات والمشاعر
والفكر ، ولذا فإنه يقطع صلة علم النفس بالمنهج الرياضى - الذى برز عند
" ديكارت " - ويتناوله بالمنهج التجريبي .

إن هذه الناحية هى نقطة الخلاف الوحيدة بين " مالبرانش" وديكارت
فى هذا الصدد، أما ما يتعلق بالتفسيرات المختلفة بين هذين الجوهريين
فهناك اتفاق بين الفيلسوفين بشأنها .

لقد تناول " مالبرانش " مسألة التمييز بين النفس والجسد عند
" ديكارت " ، وأدلى بدلوه فيها محاولا تفسيرها ، متفقا معه على
تمايز الجوهريين وتباينهما ، يقول فى ذلك : " يجب علينا ألا نخلط
بين صفات النفس وأحوال الجسد " (١) وبذلك يظهر التمييز الحاسم بين
الجوهريين عند " مالبرانش " . فإذا ألقينا جانبا مسألة " معرفة
النفس والجسد وأيهما أيسر إدراكه - وهل حقيقة إننا لاندرک ذات النفس
ولا نعلم ماهيتها إلا بالاستدلال ؟ " باعتبارها مسألة اتجه فيها

(1) La Recherche : Tome 11 p 342.

الفصل الثالث

المسئلة بين النفس والجسد

سبق أن أشرنا بإيجاز إلى مشكلة المسئلة بين النفس والجسد فى أثناء عرض " موضوع العلية " . وفى هذا الموضوع وقبل تفسير المسئلة بين هذين الجوهرين نود الإشارة إلى فكرة "النفس" وماهيتها عند " مالبرانش " ؟

فهو يرى أن وجودها يعد إحدى الحقائق الواضحة التى لا يوجد ما هو أكثر وضوحا منها^(١) ومن جهة أخرى " فإننا نعلم وجودنا بأوضح مما نعلم أجسادنا ، لكننا لاندرکها فى ذاتها ، ولا نكون عنها فكرة أو معنى "^(٢) بهذا المعنى يعبر " مالبرانش " عن وجود النفس وجلاها وسهولة إدراكها ، غير أنه يرى استحالة إدراكها فى ذاتها ، أو تكوين أى فكرة أو معنى عنها .

يقول الفيلسوف عن النفس : " إن إحساسى الداخلى ينبئنى بوجودى وأنى أفكر ، وأريد ، وأحس ، وآلم .. لكنه لا ينبئنى بمن أكون وبطبيعة فكرى ، واراדתى ، ومواطنى ، بل وبما بين هذه الأشياء من علاقات " .^(٣)

(1) La Recherche : Tome II p 327.

(2) Ibid

(3) Ibid

الحيوانية" (١) . ذلك لأن النفس موجودة في الأصل في جزء من المنح وهي تعمل على الاتصال بين أعصابنا (٢) .

وينتهي الفيلسوف من هذه المسألة إلى تصوّره الطريف في الآلية — متفقاً في ذلك مع "ديكارت" — فيذهب إلى أنه إذا وضع جسد بدون نفس فيما يشبه وضع الجسد السليم الكامل، فإنه يصبح قادراً على القيام بجميع الحركات التي تصاحب انفعالاتنا ، وتبدو الحيوانات على هذه الصورة فهي لاتعدو! أن تكون مجرد آلات خالصة" (٣) .

وينسحب هذا التصور الآلي بدوره على الأجساد ، التي يرى أنها آلة يجرى فيها سيال خفيف يعرف بالأرواح الحيوانية — Les Esprits Animaux التي ينجم عنها آثار لامتناهية في مسألة الصلة بين النفس والجسد . إن هذه النتائج والآثار المترتبة على الصلة بين الجوهرين هي ما عجز "ديكارت" من تقديم حل مقنع لها فأرجعها إلى غدة فيولوجية ممثلة في الغدة الصنوبرية — Gland Pinéale التي تقوم بالربط والوصل بين النفس والجسد . ولم يتعدى تفسيره حدود الجسد . أما " مالبرانش" الذي أراد أن يضع حلاً معقولاً لهذه الصلة فقد لجأ إلى الألوهية باعتبارها علّة حدوث ما يجرى في العالم من حوادث ، فما يمكن تسميته عللاً على الطبيعة ما هي إلا مناسبات للفعل الإلهي ، القادر على إحداثها في الأصل . " إن العلية عند " مالبرانش" تبدو على هذه الصورة تطويراً " لنظرية المناسبات " التي ظلت كامنة بغير وضوح في ميتافيزيقا —

(1) La Recherche : p 49.

(2) Ibid , Tome I p 26.

(3) Ibid

الفيلسوفين اتجاهين متعارضين كما سبق أن أشرنا، لوجدنا أن هناك اتفاقاً عاماً حول مبادئ هذه المشكلة التي ورثتها فلسفة "مالبرانش" عما ورثته من مشكلات ألفتها فلسفة "ديكارت" لمن لحقوها.

إن مسألة التمييز بين جوهري النفس والجسد هي قضية ديكارتية الأمل إذ الفكر والامتداد جوهران منفصلان^(١) وقد أهرز "مالبرانش" هذا التصور في قوله "تبين لي بعد تفكير عميق أن الفكر جوهر النفس، والامتداد جوهر المادة ومن ثمة يستحيل تأثير أحدهما على الآخر".^(٢)

ويرى "مالبرانش" أن النفس تتكون من قوتين الأولى: تتمثل في العقل الذي تتحدد وظيفته في القدرة السلبية على استقبال المعاني، أما القوة الثانية فهي سلبية وإيجابية معا وتمثلها النفس التي لا تنتشر - لا تسرى - في الجسد ولا يستقبل أي إحساس في اتحاده بها بل يظل منفصلاً عنها. ولذا فإنها لا تستطيع امتداد أو حركة، كما أن الجسد من جهة أخرى لا يحس شعوراً تحس به النفس ومن ثم ينشأ فصل كامل بين طبيعة الجوهريين "ولا يتم اتحادهما إلا عن طريق صلات طبيعية متبادلة لمعاني النفس وانفعالاتها، مع تأثيرات المخ وحركات الأرواح

(١) يتفق "مالبرانش" مع "ديكارت" في مسألة الامتداد غير أن الأول يجعله روحاً في الله .

Brehier; E : La Philosophie et Son Passé
Paris 1910. p 89.

(2) La Recherche : p 347.

احساس معين " (١) وهو أحد قوانين اتحاد النفس والجسد .

وهكذا يتضح من نصوص الفيلسوف دور الألوهية المتواصل فسي إيجاد الصلة بين النفس والجسد ، فليس لأحدهما تأثير على الآخر " إذ لو كان للجسد قدرة على التأثير في نفسي بنفس الدرجة التي أحس بها فسوف يصبح أسمى وأشرف من النفس متميزا بقوة هائلة وعجيبة . (٢)

إن مسألة التمييز بين النفس والجسد ، من الموضوعات التي تتدخل فيها الألوهية بصفة مباشرة كي تخلق صلة بينهما . لكن هذه الصلة ستتحول عن طريق الخطيئة الأصلية إلى خضوع وتبعية من النفس للجسد حسبما تتطلبه " إرادة الله الكلية من علل مناسبة ، تخلقها هذه الإرادة العليا ، بل تصبح علتها الوحيدة في العالم .

إن " مالبرانش " يذكر العديد من الأمثلة التي تبرهن على فعالية هذه الإرادة . فهو يرى أن حركة رفع ذراعه - مثلا - إنما تحدث بتدبير من الله ، وكذلك سقوط الإنسان بسبب ارتطامه بحجر على الأرض ، أن مجرد وجود " حصة " ملقاة على الأرض أمامي يجعلها علة طبيعية لتعثرى في حال مصادفتها في الطريق ، غير أن إرادة الله الكلية هي العلة الميتافيزيقية لسقوطي ، التي أرادت لي أن أتعثر بإرادة جزئية أو على - حد تعبير جوييه - " دون أن أستعير من الطبيعة أية أداة " (٣)

(1) Entretien 4. p 88 - 89.

(2) Ibid p 86

(3) Gouhier ; H: La Philosophie de Malebranche et son expérience Religieuse p 44.

"ديكارت" . إذ يتصور " مالبرانش " أن استحالة التأثير بين جسد أو نفس على جسد أو نفس آخر، بدون حدوث تأثير متبادل بينهما، إنما تمثل حالة جزئية من حالات استحالة التأثير بين الأشياء المخلوقة، ومن ثم فليست الأجساد علة النفوس أو العكس .

■ تفسير " مالبرانش " للعلة بين النفس والجسد :

هكذا اتجه " مالبرانش " لحل مشكلة "ديكارت" من العلة بين النفس والجسد بنفى إيجابية كل منهما على الآخر لاجتماع ذلك في نفس نظريته في " الرؤية في الله " و " العلة المناسبة " .

وقد فسر " مالبرانش " هذه العلة في " أحاديث في الميتافيزيقا والدين " بقوله " يستحيل وجود علاقة عليية بين جسد وآخر ، ذلك لاستحالتها بين جسد ونفس " (١) بل يغالى في هذا الرأي إلى حد " تصوّره انكار وجود علة بين جسد وآخر أو نفس وأخرى لانعدام الفاعلية الخاصة في كل منهما على التأثير في الأخرى " (٢) ويعطى مثالا لذلك بحركة الضغط على العينين التي ينتج عنها رؤية العين لضوء ما لوجود له على الطبيعة . ويرجع ذلك إلى سببين أولهما : الايمان والشعور القوي بوجود الله الخالق لقوانين اتحاد النفس والجسم وثانيهما : ما ينتج عن القوانين الطبيعية من مؤثرات تصل إلى المعنوي طبقا للقانون الذي يقول : " إن ضغطا أو اهتزازا معيناً يعقبه

(1) Entretien 4. p 88.

(2) Entretien 4. p 88 - 89.

هكذا تبدو الألوهية هي علة ما يجرى في العالم من حوادث وعلة اتصال عناصر الامتداد والفكر المنفصلة بعضها عن البعض الآخر. لذلك ترجع لها كل فاعلية حقيقية في نطاق الوجود، وكل صلة تجمع بين الفكر والامتداد ، أما وجود الأشياء المشخصة ، المخصوصة - الجزئية ، فهو ثانوى يتخذ صفة " العلة المناسبة " .

وتتدرج العلة بين النفس والجسد التى تفسر بالتوازي أو التقابل في نطاق فاعلية ارادة الله الكلية . بما يفسر معه أن ما نراه في النفس الإنسانية ، من معاني^(١) وحركات إرادية ، في حال اتصالها بالجسد ، إنما تحدثها ارادة الله . وهنا يبرز دوره الجوهرى في خلق العلة بين جوهرى النفس والجسد من طريق ما تخلقه إرادته المنفذة الفعالة من مناسبات .

(١) يذهب " مالبرانش " إلى أن الفكر جوهر النفس - وهو موقف مأخوذ أصلا من " ديكارت " - الذى يرى استحالة وجود نفس لا تفكر بالرغم من وجود نفوس لا تحس أو لا تريد . ولذا يصبح المعنى وحده هو جوهر النفس ، أما عدا ذلك من نواحي التفكير المختلفة مثل الاحساس أو التخيل فما هي إلا تغيرات يمكن أن يحسها الفرد دون أن يعتريه أى تغير لأن الإرادة من صفاته الدائمة سواء اتحد بالجسد أو انفصل عنه . وحيث أنها ليست صفة أساسية بالنسبة له فمن الممكن أن يتصور الإنسان معنى بدون إرادة تماما ، كما يتصور جسما بدون حركة لذلك فإن قدرة الإرادة تنفصل عن المعنى . والإرادة عند " مالبرانش " فعلا من أفعال النفس يعرفها بأنها : الدافع أو الحركة الطبيعية التى تدفعنا نحو الخير اللامتناهى بصفة عامة .

الباب الرابع

مشكلة المعرفة

(الإستمولوجيا)

مقدمة

- الفصل الأول : نظرية المعانسي .
- الفصل الثاني : الرواية في اللغة .

✻ تعقيب وتحليل

مشكلة المعرفة

مقدمة :

إذا كان الجوهر الإلهي عند " مالبرانش " هو علة ما يحدث في العالم من حوادث ، وهو خالق الملة بين جوهري النفس والجسد ، فهو أيضا مؤسس المعرفة ، وسندها الأول ومعياري صحتها . وكلمما اقتربت المعرفة من اليقين ، فإن علاقة صحتها تكون في انبثاقها من المعين الإلهي ، مما يؤكد بأن المعرفة التي نراها في الله هي تلك التي تتسم بالجلاء والوضوح والتميز ، ويتبع هذا أيضا أن أي معرفة غامضة أو متناقضة فإنها تزداد ابتعادا عن المصدر الإلهي كلما تناقصت درجة اليقين فيها ، ويدخل تحت هذا النطاق سائر معارفنا الحسية .

ويبدو أثر " أوغسطين " بعيدها على " مالبرانش " فيما كان يذهب إليه " من أنه لاسبيل إلى الفهم بغير الإيمان " فقد حدا الأخير حدوه فرأى أن الإيمان هو طريق العقل والفهم ، وأن الديين هو منبع الحقيقة ، التي يستحيل بلوغها بدون الإيمان .

وبالإضافة إلى أثر " أوغسطين " على نظرية المعرفة عند " مالبرانش " نجد ثمة تأثير لفكر " ديكارت " أيضا في هذا الصدد ولا سيما في مسألة انبثاق المعرفة من المعين الإلهي ، وما يلزم عن ذلك من ضرورة تمييزها بالوضوح والجلاء ، والتميز . ويجدر بنا ونحن نعرض لمسألة المعرفة عند " مالبرانش " أن نتناول مسألتين أساسيتين فيها الأولى وهي نظرية المعاني ، والمسألة الثانية هي الرؤية في الله . وسوف نتتبع مفهوم كل موضوع منهما مع إلقاء

الفصل الأول

نظرية المعاني

(من حيث رؤيتها لكل شيء فيه) ولذا فإن معرفتهم بالحقائق تكون
ضعيفة ومفترية. (١)

والاتحاد بالله ، كمال للنفس وسمو بمنزلتها ، لأنها في هذه
الحالة الإلهية تدرك الحقيقة ، وتعشق الغفيلة ، لكن ما يعتربها مسن
نقص واضطراب يرجع إلى انقيادها للجسد الذي ما أن تتعلق به حتى تفجر
من رؤية المعاني في الله الذي يحضر فيها ، باستمولوجيا .

وفعل المعرفة بالنسبة للنفس يتطلب تطهيرا وتنقية من شوائب
الأكواء والشهوات وذلك بتخليصها من قيود البدن ، ولا يحدث هذا التطهير
إلا بالانتباه .

والانتباه **Attention** هو سبيل النفس في الحصول على
المعرفة ، وهو يختلف من الحس الديكارتي **Intuition** العقلي
متخذا صورة صوفية تفقد فيه النفس إيجابيتها ، وتصبح في موقف سلبي ،
تتوجه بنية خالصة ، وفي انتباه تام ، يعتبر صلاة إليها تتوجه بها إلى
خالقها ليمنحها المعرفة ، التي تحمل مباشرة بإشراق حضوري ، لا تجدد
فيه النفس أي صور للاستدلال ولا للمنطق ، إنما ترى من خلاله المعاني
التي تعد نماذج **Archetype** أزلية للموجودات ، ذات
طبيعة إلهية .

ولا تبلغ النفس كمال المعرفة ، إلا بطريق المعاني ، في حالة
اتحادها بالله فهو المحط أو المدى الذي تشغله النفوس ، كما أنه يمثل

(1) La Recherche : Tome II p 172.

(الفصل الأول)

نظرية المعانى : Les Idées

يتحدد مفهوم هذه النظرية بدءاً من النفس الإنسانية التى تحمل معرفتها بالمفاهيم المتحدة بها اتحاداً مباشراً بحيث لا يمكن فصلها والمعمود بهذه المفاهيم هي المعانى . Les Idées . تعرف النفس من طريقها حقائق الوجود ، كما يعرف العقل بها ما عليه عليه الوحي من أمور العقيدة ، ولهذه المعانى حيزاً مستمولوجى في النفس من حيث كونها الموضوعات المباشرة لها ، التى تنتم بطابع إلى لحضور اللامدائم بالنفوس ، واتحاده الوثيق ،

ويرى " مالبرانش " أن الكمال الإنسانى إنما يتأتى من طريق الاتحاد بالله . يقول : ان ما تتحلى به النفس من الكمال إنما يتأتى من معرفتها الحقيقية ، وحبا الفضيلة وذلك لاتحادها بالله ، وعلى النفس من ذلك . فان ما يعترىها من نقص واضطراب فى الأحاسيس إنما ينتج من خضوعها للجسد (١)

ولا تقتصر مسألة الاتحاد بالله عند " مالبرانش " على النفوس الإنسانية فحسب بل تتعداها إلى نفوس الشياطين ، فيرى أنهم لا ينفصلون عنه بعمارة كاملة لعجزهم عن ادراك أية حقيقة ضرورية بدونيه ، بل أنه يئنه إلى أن رؤيتهم ناقصة لأنها لاتعنى رؤية لذات الله

(1) Entretien , Bat 2 p 46.

فى نظر الناس خرافة ، لكنها تشير فى حقيقة الأمر إلى اهتمام العقل بالله ، ومحاولة معرفته باعتبارها أكمل وأسمى معرفة يحصل عليها . فالله لا يرى الحقيقة كما نراها نحن ، بل يراها فى جوهرها ، كما أننا من جهة أخرى نكون فى محاولة مستمرة لرؤيتها فى هذه الذات الإلهية . وعلى الرغم من أن الله يهب مخلوقاته المعرفة بنظام الطبيعة ، لكنه لا يكشف لهم جميع أسرارها حتى تصبح عقولهم على استعداد دائم للخضوع للإيمان . وهو هدف " مالبرانش " الدينى من فلسفته الذى يجعله يذهب إلى الاعتقاد بأن حالة تفكير الإنسان وما يحتويه عقله من ذكاء إنما تشبه إلى حد بعيد " التفكير الإلهى " من حيث أن العقل يرى الحقيقة كما يراها الله تماما " (١) .

فهم لا يستطيعوا

رؤية الأشياء من مجرد وجودها بل تحمل رؤيتهم لها من طريق ما يقدفه الله من نور فى نفوسهم فيرونها كمعان معقولة ، تبدو للعقل مثلا ، أو نماذجاً روحية للأشياء ، بحيث يستطيعون التمييز فيها بين علاقات مقدار ، وعلاقات كمال (٢) ، وهى ما تكون فى استقلال عن عقولنا

(1) La Recherche, Tome III p 144.

(٢) يرى " مالبرانش " أن علاقات المقدار هى علاقات معانى من نفس النوع كالعلاقة بين إصبع القدم ومعنى القدم ، ومنها معانى الأعداد وتستخدم فى العلوم النظرية ، أما علاقات الكمال فهى علاقات بين معانى مختلفة كالعلاقة بين النفس والجسد وهى لا يمكن قياسها ، ولا تقبل أى تحديد كمى ، فلا تبين مقدار الكمال ودرجته ، ونستطيع أن نشق منها قواعد عملية يحقق اتباعها الخير المشترك ومثال ذلك : يجب أن نحب العدالة ، طاعة الله فوق طاعة الناس ..

La Recherche Tome I p 366.

الملاء مكان Espace . الأجسام المادية ، فتري النفوس التي
نتشر في الملاء الإلهي المعاني في الله ، الذي ما أن تتحد به وترها
حتى تتكشف لها من خلاله الحقائق الأبدية ، ونظام الطبيعة المشاكلة
لكل لأن المعاني مثالية ، متقدمة في الوجود على الأشياء تقدم المشال
الأفلاطوني على أفرادها . (١)

ويعني تصور " مالبرانش " في أن الله هو المحط أو المدى الذي
تشغله النفوس أنه متحد بنفوسنا بطريقة يمكن القول معها بأنه (مكان)
الأرواح كما يكون الفضاء هو مكان الأجسام المادية ، فيستطيع الذهن
رؤية الموجودات التي يمثلها الله .

وعلى الرغم من قول " أوغسطين " : " بأن الذات الإلهية لا تحتوي
إلا على الأشياء الثابتة والكاملة . فإن " مالبرانش " يضيف إليها
وجود الأشياء المتغيرة والقابلة للفساد ، لذلك تصبح رؤيتنا للأشياء
الخارجية غير واقعية لأن حواسنا لا تعرفنا أية حقيقة يتوقف عملها
على حفظ أجسادنا ، ودليل ذلك أن جمال العدالة لا يحس به ، ولذا
فيجب علينا أن نلتزم بالقاعدة التي تقول : " باستحالة معرفة الأشياء
في ذاتها عن طريق الحواس ، لأنه لا توجد رابطة ضرورية بين وجود فكرة
في ذهن الإنسان ، وما يمثلها في الواقع الخارجي ، فنحن لانملك أية
معرفة يقينية إلا للوجود الإلهي الذي نعرفه بذاته ، ونراه برؤية

Une Vue Immédiate et Directe حالية مباشرة

فهو الذي ينير عقولنا ، ويجعلها قادرة على إدراك جميع حقائق
الميتافيزيقا والرياضة البحتة ، وسائر العلوم الكونية ، التي تبدو معرفتها

(1) Recherche, Tome 11. p 365.

وفى نظام نموذجى متصاعد ، لذلك فإنها تصبح أكمل من المخلوقات
يقول " مالبرانش" فى هذا الصدد: " تعد هذه المعانى أسى وأرفع مرتبة
من الأجسام ذاتها ، لذلك فالعالم العقلى يبدو وقد شمله الكمال بدرجة
تفوق ما يوجد منه فى العالم المادى والدنيوى" (١)

ونحن نلاحظ مما سبق أن " مالبرانش" يحدو حدو "ديكارت" الذى
ينكر وجود تشابه بين حواسنا وبين الأشياء ، فنحن لانستطيع أن
نرى الأشياء بحواسنا كما هى موجودة على الواقع ولذا فقد فسر
الادراك Perception على أنه عملية مفسرة وببناءة
وقد سار " مالبرانش" فى هذا الطريق إلى أقصى مداه فذهب إلى إنكار
قيمة الحواس فى تعرفنا على الأجسام التى نعرفها عن طريق ما يخلقها
الله فىنا من معانى ، تعجز نفوسنا لقصورها عن خلق أى معنى منها
مهما بلغت من قوة ، لأن الله وحده هو القادر على خلقها ، وعلى إيجادها
فىنا فى كل لحظة " ، وقد لا يوجد لها فى عقولنا فى أى لحظة نحتاج
فيها إليها " (٢)

وهكذا يتبين لنا مما تقدم أن الله هو خالق المعرفة ومؤسسها
وستد يقينها ووضوحها .

ويقودنا موضوع المعانى إلى بحث مسألة الرؤية فى الله " باعتبارها
الركيزة الثانية بعد المعانى فى بحث مشكلة المعرفة عند " مالبرانش"

(1) La Recherche : Tome I p 343.

(2) Ibid P 390.

الفصل الثاني

الرؤية في السمة

■ تعليق وتحليل

عندما ينظر الانسان إلى النجوم ؟" (١) "إن " مالبرانش" يرى خطأ مثل هذا التصور لأن النفس ترى النجوم في العقل مادامت لاتخرج من الجسد الحالة به ، لكنها تراها من حيث هي معنى ؛ لذلك ينبغي لكي نعرف الشيء من أن نتحد أو نرتبط به .

ويعبر " مالبرانش" عن هذه الحركة التي تدفع النفس نحو الشيء لكي تتحد به في عملية المعرفة " بالرؤية في الله " (٢) ونعني بالحساسة العقل مع الله - ولذا فانها تهدم أهمية الحواس - ويصبح دخول " المعنى" بين الشيء المعروف والروح العارفة قد حطم معه كل صلة يمكن أن تحدث بين المعنى والشيء ، فإذا ما أدخلت " الرؤية في الله في تكوين القضية فسوف يصبح تساؤلنا هو : كيف نعرف معان الأشياء ؟ لا كيف نعرف الأشياء بحواسنا إذ أننا لانعرفها بطريق المعرفة المباشرة ، بل عن طريق العالم العقلي بماله من صلة قوية بنا .

مما تقدم يحق " لمالبرانش" أن يكون فيلسوفا روحيا عقليا مثاليا على حد قول " جوييه" الذي يقول عنه : " لقد عبر "مالبرانش" عالم الحسيات والمور فلم ير فيه سوى المظاهر. ثم اصطدم بعد ذلك بالمعاني وهي لاتقاوم ولا تتغير " (٣)

أما ما يتعلق برؤية الامتداد المعقول في الإله . فان "مالبرانش" يراها جزءا من المعاملة مع العقل الالهي ، فليس شمة وجود ضروري

(1) La Recherche : Tome I p 378.

(2) Ibid

(3) Gouhier; H, La Philosophie de Malebranche
p 213

الفصل الثانى

الرؤية فى الله

عرضنا للنظرية المعانى ، وفسرنا طبيعتها ، وما تنطوى عليه من مثالية ومعقولية . وفى هذا الموضع نتساءل من كيفية رؤيتها وهل فى إمكان الانسان أن يراها فى ذاتها ؟

يذهب " مالبرانش " فى تفسير هذا الموضوع إلى استحالة رؤية هذه المعانى فى حد ذاتها . ذلك لأن النفس لا ترى الأشياء الطبيعية فى ذاتها ، ويصور هذه الرؤية فى كتاباته فيقول : " إن النفس لا تخرج من الجسد كأنها ذاهبة فى نهضة فى السماوات ، كى تتأمل هذه الأشياء ، بالحقائق أن هذه المعانى حقائق موضوعية لأنها خارجة ومستقلة عننا ، ومن ثم فلكى تعرف حقائق الأشياء يجب أن نتحد أو نرتبط بمعنى هذا الشئ فى ذاتنا " (١) وبهذه المناسبة يقول " مالبرانش " : " يعنى بهذا الشئ " هو الشئ المباشر أو الأقرب إلى النفس " ، إنه الشئ الذى يلمس النفس - يمسها - أو يغيرها . (٢)

ومن ملاحظة نصوص " مالبرانش " يتبين لنا استحالة ادراك أى شئ خارج حدود النفس ، ما لم نتحد بمعنى هذا الشئ الخارجى الموضوعى فى ذاتها . يقول الفيلسوف فى تفسير ذلك : " هل من المعقول أن رؤيتنا لشئ ما تعنى أن نفوسنا قد ذهبنا فى السماء حتى يتسنى لها معرفة ذلك الشئ ؟ وهل حقيقى - على حد تعبيره - أن النفس تصبح فى السماء

(1) La Recherche : p 399

(2) Ibid

ديكارتية من الدرجة الأولى استمدها " مالبرانش " من فلسفة "ديكارت" ومن متابعتها لمنهج الذي أعجب به أيما إعجاب وتبرز نصوص "مالبرانش" وهي منظوية على الأسلوب نفسه والأفكار الديكارتية نفسها الذي يصرح في مؤلفاته بأنه قد تابعه فيها ، وأيده في تفسيرها ، الى حد كبير . يقول في هذا الصدد : " ينبغي علينا إدراك الأفكار الواضحة والتميزة ، التي لا يمكننا الوصول إليها إلا بتحليل المركب منها الى آخر بسيط " (١) وهو يعبر عن فكرته هذه بصورة أكثر وضوحا في " البحث " من الحقيقة بقوله : " ينبغي على الإنسان إذا شرع في البحث أن يبدأ بالأفكار البسيطة والأكثر فهما في سبيل الوصول الى تحليل الأفكار المركبة ، لذا يتسنى له من خلال البحث أن يولى اهتماما للأفكار البسيطة الواضحة بذاتها " (٢)

ومن النظر إلى هذه النصوص نلاحظ اهتمام "مالبرانش" بالفكر الواضح المتميز ، وبالطريقة المثلى التي يضمن بها بلوغه . كما يتبين لنا من خلالها أثر فكر "ديكارت" واضحا ، فالنص الثانى فى مضمونه لا يتعدى المعنى الذى تشير إليه القاعدة الثانية من قواعد "ديكارت" فى المنهج وهى المعروفة " بقاعدة التحليل " ولم يتوقف الأمر به عند حد استمداده من فكر " ديكارت " ، بل تعدى ذلك الى هجومه على المعرفة عند "أرسطو " والسخرية منها تأسيسا بديكارت من قبله .

(1) La Recherche : Tome 11 p 312

(2) Ibid

للأجسام كما أنها لا تؤثر على العقول ، ولذا فإن الامتداد المعقول الذى نراه فى الذهن ، هو الذى نراه فى الأجسام وهذه المسألة هى ما دعت " أرنو " فى دراسته عن " الأفكار الحقيقية والأفكار الراضية " إلى مناقشة " مالبرانش " وتفنيده فى تصوره عن وجود مخلوقات خرافية - وهمية - لاجدوى منها تعرف باسم " المعانى " ، لأن المعرفة بالأشياء ، وهى العملية الأساسية للعقل إنما يرجعها الإنسان بطريقة خطأ إلى " الرؤية فى الله " تلك الرؤية التى لا تحتاج إلى وسائط والتى تميز بين المعانى باعتبارها عمليات فى عقلنا من جهة ، وباعتبارها مفاهيم موضوعية من جهة أخرى .

وهكذا يتبين لنا أن الفيلسوف قد دفع بالاتجاه العقلى إلى أقصى مداه عند ما اتخذ الإله دعامة لنظريته فى المعرفة ، وهذا الحال نجده عند " ديكارت " . فمن أين تأتى عقل المعرفة اليقينية المتميزة لو لم يكن هنالك إله يمدنى بالمعرفة اليقينية . لذلك فإننا نرى أن " مالبرانش " وهو يفسر نظريته فى المعرفة ، إنما قد توسط بين سابقه - ديكارت - الذى استخدم القدرة والصدق الإلهى ضمانا لصدق المعرفة وبين " سبينوزا " الذى كان يرمى إلى المطابقة الكاملة بين الصورة المعقولة ، والواقع المعروف ، بوضعه للأفكار العقلية الخالصة فى الماهية الإلهية ذاتها .

ننتهى من عرض موضوع الرؤية فى الله كسند للمعرفة عند " مالبرانش " ونتناول مسألة هامة أخرى تتعلق بهذا الموضوع ، هى مسألة الأفكار الواضحة والمتميزة وأول ما نلاحظه فى تفسيرها أنها

مشقة في سبيل هذا البحث إذ يكفيه ما تمليه عليه أفكاره المتميزة الواضحة من اليقين ، فالأفكار الغامضة لا تنطوي في الغالب على الصدق والبداهة التي تدفع النفوس المنتبهة إلى ادراك الحقيقة" (١)

ويبرز معنى الانتباه واضحا من خلال تحليل هذا النص الذي يهيئ بمن يبحث عن الحقيقة البحث عنها في ذاته وهنا فلا مشقة ولا عناء في السعي إليها ، ولا جهد في الحصول على لذتها الروحية ، لأنها تتكشف إثر الانتباه الجاد المخلص الموجه للخالق ، والذي يصل بذات المنتبه إلى نور الحقيقة الفياض .

وهكذا يرى "غالبرانش" أن الميتافيزيقا الحققة هي التي تدفعنا إلى تأمل العمل الإلهي ، فتسمو بنا لرؤية الحقيقة (الواقع) عن طريق الانتباه ، الذي يختلف عن الحدس العقلي الديكارتي ، فهو عند الأول يتخذ طابعا صوفيا ، بينما يتسم عند الثاني بالطابع العقلي .

والنفس الانسانية عنده تتحول بفعل الانتباه إلى نفس سلبية تتوجه إلى الله في خشوع وانتباه تام كأنها صالة تضرع بها إلى خالقها حتى يهبها المعرفة ، التي هي درب من الاشراق الحضور ، تتلشى فيه جميع صور الاستدلالات العقلية . (٢)

والاشراق الحضورى الذى يحدث فى عملية المعرفة ، إنما هو استمداد وتأثر بالأفلاطونية المحدثة ، تدرك النفس من خلاله النماذج الأزليسة للموجودات كما تبصر الأشياء كمعان معقولة ، وهي لا تحصل على هذه

(1) La Recherche : T, 11 p 11

(٢) محمد على أبو ريان : الفلسفة الحديثة ص ١٠٤

يقول " مالبرانش" في هذا الصدد : " إن كتب "أرسطو" الثمانية عن الطبيعة ، ما هي إلا منطق خالص لا يعلم فيها الفيلسوف إلا اصطلاحات عامة ، فهو يبحث في العديد من الموضوعات التي لا جدوى منها ولا تعبر مصطلحاته إلا عما هو حسي غامض ، متصورا بذلك أن فكره يجيب على كلمتين على عدد لا متناه من المسائل" (١)

ومن تحليل هذا النص يتبين لنا مدى اتفاق الفيلسوفان -مالبرانش" و " ديكارت" - في هجومهما على فلسفة "أرسطو" باعتبارها لا تقدم جديدا أو مفيدا للمعرفة الانسانية كما تتصف بالحسية والغموض .

بهذه الكيفية هاجم " مالبرانش" المعرفة الأرسطية ، وأقام بدلا منها المعرفة الهندسية للطبيعة المادية . النابعة من "الرؤية في الله" أي رؤية الامتداد المعقول الذي هو المعرفة اليقينية التي تمكن العقول بما تنطوي عليه من معاني واضحة متميزة عن صفات المادة ، ولوجود علاقات واضحة ومحددة من الوصول إلى نتائج إيجابية واضحة ومتميزة وهذا هو ما نسميه علما قريبا Apriori وهو لا يستطيع تطبيقه في معرفتنا لذاتنا .

إن الفيلسوف يعزى وضوح الفكرة وتميزها إلى الإنتباه الذي هو الشرط .اللازم والضروري للمعرفة الواضحة المتميزة ، كما يراه طريق " الميتافيزيقيا الحقبة " . فالإنتباه في ضوء ما سبق هو شرط المعرفة الواضحة المتميزة الخليفة بعقل الإنسان وفكره . يقول "مالبرانش" في هذه المناسبة : " ينبغي على الباحث من الحقيقة ألا يتصور جهدا أو

(1) La Recherche: Tome 11 p 313.

تعقيب وتحليل :

فى ضوء مرفضا لمسألة الرؤية فى الله يمكننا الإشارة إلى هذه الملاحظات التالية :

(أولا) مما سبق نرى أن " مالبرانش " قدرد كل شىء إلى الله مناقضا " أرسطو " والمدرسيين الذين رأوا أن الأشياء هى التى تطبع صورها فى النفس . لكن " مالبرانش " يرى استحالة تأثير الأدنى على الأعلى (الأسى) . وقد سبقه إلى هذا الرأى كل من " أفلاطون " و " أوغسطين " . ورؤية الأشياء تعنى عنده أن الموضوعات المباشرة لأذهاننا حين ترى الأشياء ، فانها لاتراها فى حقيقتها (فى الواقع) بل ترى أو تحس شيئا متحدا بنفوسنا اتحادا وثيقا ويطلق على هذا الشىء اسم الفكرة *Idee* غير أنه يجب ملاحظة أن ذهننا لا يمكن أن يتقبل أية أفكار غريبة أو مختلفة عنها أو بعيدة عن إدراكنا .

(ثانيا) إن الدور الذى تلعبه الحواس فى عملية المعرفة بصفة عامة لا يفيد فى شىء عن معرفة العالم ، فالإدراك الحسى ليس الوسيلة المباشرة للتعرف على الأشياء . بل أن دوره يقتصر على مجرد الإشارة والتنبيه إلى العلاقات التى تربطنا بالأشياء التى تحفظ حياتنا العملية ، وإذا حللنا موقف " مالبرانش " بصورة أكثر دقة ، وجدنا

= وإرادات جزئية فى ظل قوانينها إلا إذا تطلب النظام أو سمح بذلك لأن فعل الألوهية يحمل دائما طابع صفاتها الثابتة اللامتناهية .

المعرفة إلا باتحادها بالله الذى يكشف لها حقائق الكون الأبدية، ونظام

العالم الثابت المعقول . Intilligible

وهنا يبرز دور الألوهية واضحا فى مسألة "الانتباه" الذى هو الشرط الضرورى للمعرفة التى تدرك النفس^(١) من خلاله نماذج الموجودات الأزلية، ونظام الكون وسائر المعارف الإنسانية .

لذا يحق لنا القول بأن الألوهية هى منبع المعرفة^(٢) وسند يقينها، ومعيار ما تنطوى عليه من فكر واضح متميز.

(١) قسم الفيلسوف الفكر إلى ثلاث قدرات يستقبل بها معانيه من الله

بطرق ثلاثة؛ أو عن طريق ثلاثة أنواع من المعانى هى :-

أولا : معانى حسية أى تتعلق بالحواس Senses وتستقبل مختلطة بالحسيات فتسمى معان حسية أو مختلطة بالحواس

ثانيا : معانى خيال وذاكرة Memoire - Imagination
وهى معانى تستقبل من الله مختلطة بصور وينتج عنها احساسات ضعيفة مشوشة .

ثالثا : معانى عقلية خالصة أو (فهم) Entendement ou
Esprit Pur : وهى معانى تستقبل خالصة نقية لاتشوبها

الحواس .

La Recherche, Tome I p 452

(٢) يذهب "مالبرانث" فى تفسير الصلة بين المعرفة والمعانى إلى أننا لانرى الأشياء فى ذاتها عن طريق معانيها، لأننا نراها فى الواقع . غير أنه أحيانا ما نرى أشياء لوجود لها فى الواقع، مما يدل على أننا نراها فى معقولية وتميز كامل أكثر مما نتوهم إدراكنا لها بالحواس

والحق أن الألوهية إذ تهب المخلوق القدرة على الرؤية فإنها تطبق قوانينها الأزلية المنظمة الكلية، التى تفعل من خلالها فى صورة منظمة متكاملة وهى إذ تفعل ذلك فانها لاتمنع معجزات ولا تسلك =

إن عدم تطابق النفس وهى شىء متناه ، مع المعانى وهى شىء لامتناه ، كلى سام ورفيع ، يدفع إلى القول بأن الاخيرة متناهية، ولما كان هذا الافتراض الأخير مستحيل ، فان " مالبرانش" يفترض أو يصطنع تبريرا لهذا التطابق الحادث بينهما لا يرجعه إلى الله القادر على كل شىء .

وإذا كان هذا الموقف هو سبيل " مالبرانش" إلى وضوح المعرفة ويقينها عن طريق الرؤية فى الله . فإن "ديكارت" من جهة أخرى يرى أن المعرفة الكلية والأزلية موجودة فى حقائق أزلية ، فطرية منذ الأبد يبلغ الانسان عن طريقها اليقين الكامل فى العلوم والرياضة .

إن محاولة "ديكارت" التأكيد على فطرية المعارف فى الذهن، وخلق الإله الأزلى لها إنما يعطى لأفكار العقل - إذا أحسن قياده - مفتاح الصدق واليقين وهذه المحاولة تجد وجه شبه مع ما اصطنعه " مالبرانش" من محاولة تمثل معانى أو أفكار لامتناهية ، تصبح بقدرة الله فى حال تطابق مع الذهن الإنسانى المتناهى، فى سبيل تحقيق هدف المعرفة الأسمى فى الصدق والموضوعية .

(رابعاً) يرى " مالبرانش" أن الذات الإلهية هى ما "نرى فيها" يقصد بذلك أننا نرى معانى الأشياء المادية ، والحقائق الكلية الضرورية من خلال هذه الذات . وإذا كان المخلوق يرى معانى الأشياء المادية فى الله ، فهل يوجد لله معنى يمثله ؟

يجيب " مالبرانش" على ذلك : بأنه لا يوجد لله معنى يمثله من

أنه ينتهى إلى نفس النتيجة التى انتهى إليها "ديكارت" ، الذى ذكر فيها دور الحواس باعتبارها القناة التى تصلنا بالعالم المحسوس وتعرفنا على المدركات من حولنا غير أنه لم يَأمن جانبها ، ولم يطمئن لأحكامها ، لأنها غاشة خادمة لهذه الأسباب وغيرها .. استبعد "ديكارت" أحكام الحواس . بعد أن أثبت خلوها من الدقة واليقين .

إن نفس هذه النتيجة نلصقها تبرز فى نظرية "مالبرانش" فى المعرفة . ويكفى أن نذكر عبارة : " الرؤية فى الله " حتى يتضح لنا أبعاد الموقف المعرفى ، فالادراك الحسى انفعال فحسب يعرفنا عن طريق الإشارة أو التنبيه وجود علاقات تربط بيننا وبين الأشياء الماثلة أمامنا فى العالم المادى . وفى هذا الموقف اقلال من قيمة الحواس وقصرها على مجرد الإشارة إلى المحسوسات ، واضعاف من الثقة المطلقة فى أحكامها المتغير ، حسب مقتضيات الزمان والمكان .

ومن جهة أخرى فقد أشار "مالبرانش" إلى ضحالة الأحكام الصادرة عن الخيال ، لأنها لا تستند إلى منطق العقل ، كما تختزن فيها الكثير من الموضوعات الزائفة ، التى ما أن نعرض على العقل حتى تنهار أمام منطقها وبداهته . وهذا هو نفس الموقف الديكارتى ، الذى رفض أفكار الخيال وتصوراتها ، كما نصح بعدم الركون إليها لخداعها وبطلانها .

(ثالثاً) إن المعانى التى تعرف النفس العالم من خلالها ليست فطرية فيها ، أى غريزية أو مطبوعة فيها ؛ لأنها لامتناهية بينما النفس التى تحتويها مناهية . فكيف يحدث ذلك ، أى يلتقى المتناهى واللامتناهى فى شيء واحد ؟ .

كما أن الحقائق والقوانين الأبدية هي الذات الإلهية نفسها .
وهنا يبرز ثمة تشابها بين احتواء ذات الله على الحقائق
والقوانين الكلية - على ما يرى " مالبرانش " - وبين خلقها للحقائق
الأبدية *Verité éternelle* بمحض إرادتها على ما يذكر
" ديكارت " في نظريته عنها .

إن الهدف يكاد يكون واحدا يتمثل في منح الإله قدرة مطلقة
على خلق واحتواء الحقائق الأزلية ، والقوانين الكلية التي هي مناط
تقدم العلم بما تحتويه من صدق ويقين، بل من سمو وقداسة ؛ من حيث
إنها في ذات الله بل هي نفسها تلك الذات - كما يقول " مالبرانش " -
أو من حيث أنها قد خلقت بإرادة الذات الإلهية فأصبحت من صنع
قدرته العليا الحرة ، التي تضمن لها اليقين والدوام ، والأزلية .
(سادسا) إن التصور المالبرانشى للفعل الإلهي يرفض تصور
" أرسطو " والمدرسين ، الذي يرى أن في الأجسام والنفوس صوراً
وقوى وكيفيات قادرة على إحداث المعلولات بقوة طبيعتها .

إن رفض " مالبرانش " لهذا الرأي الملحد يعنى رفعه لتصور
وجود ألوهية ثانوية إلى جانب الله الكلى القدرة ، ولما كان لا يوجد
سوى الله هو العلة الوحيدة في الطبيعة على ما يرى المؤمنون فإن هذا
التصور الآخر الذي يرى في الموجودات صورها وقواها وكيفياتها ،
إنما يعد محض خيال ، أو فعل من اختراع المخيلة الرحبة ، التي تنمرد
على العقل ، وتتجاوز نطاقه . فالعلة الحقيقية هي التي يكون بينها
وبين معلولها علاقة ضرورية ، ولا تبرز هذه العلاقة سوى بين العلة

حيث انه متمثل بذاته ، يرى برؤية مباشرة ، - روحية قلبية - حالة
وحضورية ، وعلى هذا الاعتبار يكون الله حال في العالم ، حاضر لجميع
المخلوقات ، لا يمثل معنى ، من حيث أنه ليس شيء جزئى متناه ،
ينتظر أن يمثل معنى لامتناهى ، إنه الكلية ذاتها واللانهائية .
حيث لا يرى إلا في ذاته ، ولكن كيف تحدث هذه الرؤية في الذات ؟

انها تحدث عن طريق مداومة التفكير فحيث يكون الإنسان دائماً
التفكير في الله ، فانه يكون دائماً موجود . فدوام التفكير فيه يعنى
دوام تواجده .

ولما كان " مالبرانش " يرى أن الوجود الإلهى مقرون بالتفكير
فيه فقد أخذ على " ديكارت " - دليله الوجودى - الذى يبرهن فيه
على وجود الله من خلال مرحلتين : الأولى هى فكرة الله والثانية : هى
وجوده فكان هناك انفصال بين فكرة الله كمعنى من جهة ، وبين فكرة
وجوده من جهة أخرى ، وهذا يتم فى زمن يقتضى استخدام العقل والمنطق .
لكن " مالبرانش " يذهب إلى حدوث هذه المعرفة بطريقة مباشرة فى
ذات الله ، وبالتالى فهى تحدث فى نسبتها إلى المخلوقات من جهة ما
هى قابلة لمشاركة المخلوقات فيها .

(خامساً) يضاف إلى وجود الله سائر الكمالات التى تطلق على
اللانهاية . التى لو تصورت فى ذاتها أصبحت متصورة للعقل أى معقولة
يمكن الحكم بأنها تخص الذات الإلهية . أما إذا تصورناها فى حالة
مطلقة إلى اللانهاية ، فاننا نعجز عن ادراكها بالعقل . وتعد الحقيقة
التي هى " الله " - عند " أوغسطين - واحدة من هذه الكمالات ، فالله هو
الحق ، بل هو الحق الكلى أو - على حد قول " أوغسطين - الحقيقة الكلية

من طريق معانيها .

وهكذا يود " مالبرانث " أن يحصل على اليقين، ويمعن في رؤية
النور ، فيفخ العالم - الذى قسمه "ديكارت" إلى فكر وامتداد -
برمته في " الله " .

وعلى الرغم من أن هذا الموقف المالبرانثي قد ساعد عليه موقف
" ديكارت " الأساسى فى تفسيره للعالم والجوهر. إلا أنه ينطوى من
جهة أخرى على وجوه تشابه كبيرة - سبق أن أشرنا إليها سلفاً -
كالمقابلة بين المعانى، والأفكار ، الرؤية فى الله ، والحقائق الأزلية
التي هى من صنعه سبحانه، انقطاع صلة الإنسان بالأشياء فى موضوعيتها
ومحاولة التوصل إلى ماهياتها الموجودة أصلاً فى الذهن - من حيث أن
العالم سراب وخداع، وأنه لا أمان للحواس أو الخيال . الحقائق الأزلية
الأبدية فطرية مطبوعة فى النفوس، المعانى ذات طبيعة إلهية
لامتناهية .

نلمح من خلال هذه المقابلات بين نظريتي المعرفة عند الفيلسوفين
كيف انهما كانتا نابعتين من مصدر واحد متعال، وتهدفان إلى بلوغ
الحقيقة العقلية والروحية فى أنقى صورهما .

" فمالبرانث " أراد الوصول إلى هدف المعرفة فى الصدق
والوضوح لكنه لما رأى أن " ديكارت " قد ذهب إلى وجود جوهرين
هما الفكر والامتداد يعلوهما الجوهر اللامتناهى، ولما كان شكه
فى عالم الحس قد بلغ ذروته ، مما أثر بدوره على فكر "مالبرانث"
فلقد أحس الأخير أو استشعر بفألة هذا العالم المادى المشكوك فيه،
وإمعانا منه فى بلوغ الصدق المطلق فقد ألقى بعالمى الفكر

الأولى ومعلولاتها .

(سابعاً) فى ضوء ما سبق ، من مجهودات " مالبرانش " للوصول بالمعرفة إلى درجة النقاء والصدق فإننا لانتفق مع الرأى الذى ساقه المرحوم الأستاذ الدكتور يوسف كرم والذى يقول فيه :

" ... تنقطع صلة الإنسان بالآشياء فى موضوعيتها ولا تبقى سوى المعانى المتحدة بالنفس ، وحيث أن المعانى هى الهدف الأمثل والحقيقة النهائية فى المعرفة ففى مثل هذه الحالة يتساوى وجود العالم مع عدمه " (١) فالمعانى حقيقة هى الهدف الأمثل للمعرفة ، أما أن تنقطع صلة الإنسان بالآشياء فى موضوعيتها ، فلعل الفيلسوف قد قصد من وراء ذلك إفساح المجال للكشف من الأشياء فى حقيقتها فى سموها عن الواقع الموضوعى لها ، وفى تبرئتها من أحكام الحواس المتقلبة ؛ ربما قصد " مالبرانش " المغالاة فى الحصول على معرفة نقية خالصة مبرقة لله ، وصادرة منه ، ومرثية من خلال معانيه الأزلية . إلى الحد الذى يدفع ببعض الآراء إلى الجزم بأن إبستمولوجيته تنساق بنا إلى حالة يتساوى فيها وجود العالم مع عدمه .

حقيقة أن " مالبرانش " قد وجه الأذهان إلى " الرؤية فى الله " وما دامت الرؤية كذلك ، فانهاتضمن اليقين والصدق الكامل ، حيث أن الشخص المتناهى سوف ينظر إلى العالم الموضوعى من خلال معنى لامتناه وهذا يعنى رؤيته لكل ما هو لامتناه . أى ادراك الأشياء فى ذاتها

(١) يوسف كرم : الفلسفة الحديثة ، ص ٩٩ .

والامتداد فى عالم اللامتناهى بحثا عن الحقيقة، وأملا فى اليقين Certitude الذى اجتهد " ديكارت" فى البحث عنه داخل عالم الحس والمادة ، فلما لم يجده نقيا مبرءا من الشبهة والتغير ، فتح باب العقل وشهر سلاح الشك فى وجه قضايا الفكر القديم حتى يؤمن اليقين والمواب ، واطمأن إلى الفكر المجرد فأغلق يفكر به بتواصل ، كى يثبت وجوده . " الكوجيتو " . . . ويؤمن بخالقه ويبرهن على خلق العالم .

ان مشكلة الإستمولوجية عند " مالبرانش" يجب أن ينظر إليها من جهة البحث عن الحقيقة واليقين فى العالم فى المقام الأول ، ثم من جهة إطالة التأمل ، ومعالجة قضايا المذهب الديكارتي فى المقام الثانى . غير أن النتيجة ربما كانت واحدة ؛ وهى الوصول إلى الحقيقة " الروحية" من خلال " الرؤية فى الله " . فكان " مالبرانش" بذلك كان يسعى لبلوغ الهدف نفسه ، الذى سعى إليه " ديكارت" الذى تمثلت الحقيقة عنده فى المثل الأعلى ، للقضية الرياضية البيئة الوضوح بذاتها التى لا يشوبها شك، لقد كانت الريافة عنده ، حقيقة أبدية مجردة تعيش فى ذهن الإنسان، لا يبلغها سوى العالم الموضوعى المتجرد من حواسه ، البرىء من أهوائه وأحلامه وخیالاته ، حتى يفهم الوصول إلى الحقيقة اليقينية البيئة الوضوح بذاتها . وهنا يمكننا أن نقول: ألم يكن موقف " مالبرانش" وهو يقطع صلته بالأشياء فى موضوعيتها ، متشابهامع موقف " ديكارت " ، وهو يسلك سبيل اليقين فى الرياضيات والعلوم . إننى أعتقد أن الغاية القصوى تكاد تقترب لدى الفيلسوفين ، مع أن الاختلاف فى المذهبين يبدو كبيرا .

الباب الخامس

مشكلة الأخلاق

تمهيد

الفصل الأول : مفهوم الفضيحة بين العقل ،والحس .

» بين الحياة الدنيوية ، والأبدية السعيدة .

الفصل الثاني : العودة إلى الله

» أثر اللاهوت على مذهب الأخلاق عند "مالبرانش"

الفصل الثالث : الأصول الديكارتية في فلسفة "مالبرانش"

بوحيه إلى الكمال والنظام .

وهكذا تتجه المخلوقات بحب الله ، الذى قدره لها ووهبها إياها فتحب من خلاله سائر الأشياء . لكن " مالبرانش " يرى أنه كان فى مقدور الإنسان أن يمتنع عن محبة الخير الجزئى ، لقصوره ومجزه عن كفايته للمحبة ، وارضاء ارادته تماما ، ومع ذلك يضطر إلى القول بأن الاختيار فعل صورى أو فعل باطن مجرد من الفاعلية - لأن الفاعلية لله وحده حسب مسار المذهب - كما أن الله هو الذى يخلق ويحقق ارادات الإنسان ، كما يصور لنا فكرة الخير الجزئى ويدفعنا نحوه (١) ، ولذلك فلا يفسح الفيلسوف للنفس شمة فعل تقوم به ، ومهما نذهب فى تصوراتنا إلى أن الاختيار فعل صورى فإن مسار المذهب ينفى عن المخلوق كل فعل .

وفى ضوء ذلك كيف يمكن تصور الخطيئة وارجاعها إلى الله ؟ يجيب " مالبرانش " على ذلك : بأن الخاطئ لا يصنع شيئا لأن الشر عدم لكنه يقف ويطمئن عند الخير الجزئى .

ومع ذلك فانه يرى أن الاختيار كفعل يكفى نفسه بنفسه ، كما يحقق الأخلاق والمسئولية . لكنه يقيم مذهبه الأخلاقى على أساس أن العقل هو قانون الإرادة الذى نتصل عن طريقه بالله ، ويوجد فيه نوعان من النسب بين الأشياء نسب مقدار ، ونسب كمال ، الأولى : تتعلق بالعلم والثانية : تتعلق بالنظام الذى يمثل قانون العقول فى تقديرها

(1) La Recherche: Book II Sec I ch 5 p 321

تمهيد :

تعد مشكلة الأخلاق **Morale** / عند "مالبرانث" ندا ١٦١
بالرجوع إلى العقل الخالص ، الذى هو وسيلة الاتصال بالله ، كما أنها
محاولة اعلاء للجانب الروحى للإنسان سعيا إلى النظام **Ordre**
والكمال **Perfection**

وقد سبق أن أشرنا ونحن نعرض لنظرية المعرفة : أن العقل
يتضمن معان أو نماذج روحية للأشياء ، نميز من بينها علاقات
مقدار ، وعلاقات كمال ، تتعلق الأولى بالعلم النظرى ، أما الثانية
فتتمثل فى النظام الدائم الذى ترجع إليه الألوهية فى جميع أفعالها .
وينسحب هذا النظام أيضا على العقول ، بل يعد قانونا أوليا لها فى
تقديرها وفى محبتها للأشياء .

وهكذا يصبح الكمال هو قانون الإرادات والأخلاق ، وتتجه هذه
الإرادات الجزئية (الفردية) الممثلة فى المخلوقات بمحبتها نحو الله ،
ومن ثم تنشأ الفضيلة التى تعنى محبة النظام .

والعقل هو نداء الإله فى النفوس من لا يستجيب لأوامره ونواهييه
يصبح عرضة للخطأ ، فيحكم على الأشياء بعقله الجزئى وليس بعقل الإله
الكلى الموجود به ، والذى يمثل عطاء إلهيا لأشخصيا فى النفوس ، يمكن
من الكشف عن نظام وكمال الوجود .

وعلى الرغم من تباين العقول ، الذى تختلف تبعاً له الأخلاق بين
الناس فإن مودتهم إلى العقل الخالص أى (العقل الإلهى) تجعلهم يتجهون

وسوف نتناول مسألة الأخلاق عند "مالبرانش" من خلال موضوعات ثلاثة هامة ، يتعلق الأول منها ببحث حالة الصراع النفسى الذى يعانى به الفيلسوف بسبب ما تفرضه عليه ذاته من الرضى والقناعة ، وما تجمع به غرائز جسده من أهواء وشهوات ، وموقفه من هذا الصراع .

والموضوع الثانى يتناول : الحياة الدنيوية ، والأبدية السعيدة وكيف يقبل الناس على الأولى ، ويرهبون الثانية ، مع أن الحياة الدنيوية خادعة ، زائلة ، بينما حياة الأبدية السعيدة *Eternité* *Bien Heureuse* أفضل وأبقى .

أما الموضوع الثالث فيبحث فى مسألة العودة إلى الله ، التى تنطوى على حل للموضوعين السابقين عليه ، فبعد أن يتردد الفيلسوف بين مطلبى العقل والحس ، بين رغبتى الحياة الحاضرة ، والأبدية فإنه يلجأ إلى إيمانه الذى يحضره دائما عند مواجهة صراعات نفسه .

وهذه العودة التى يشير إليها ، إنما تنطوى على أن الله روح المشورة كما تشير من جهة أخرى ، إلى معنى التوبة (وهى سر من أسرار الكنيسة تعود بها النعمة إلى جميع من فقدوها بسبب الخطيئة) .

وهكذا تتلاقح موضوعات الأخلاق فى مؤلفات الفيلسوف من صراع بين الدنيا والدين ، بين الخير الدائم والشر العارض ، وهى مبحث الموضوع الأول إلى مسألة الخطيئة مبحث الموضوع الثالث إلى موضوع النعمة ، فموضوع المحبة *Charité* ثم بحث فى موضوع الخير والحرية ، وهى موضوعات دينية روحية تؤسس مذهباً أخلاقياً دينياً ومثالها .

للأشياء ، ومحبتها لها ، ومن ثمة يصبح قانون الارادات ومنبع الأخلاق .
فتتجه محبة المخلوقات إلى الله أولا وفوق كل شيء ، لأنه الكمال المطلق
ثم إلى المخلوقات كل بحسب نسبته له ، أى درجته من الكمال .

والفضيلة تعنى محبة النظام محبة مستمرة متواصلة ، وكل من
يفعله الإنسان لغاية أخرى ليس هو الفضيلة ، حتى لو بدا هذا
الفعل مطابقا للنظام : مثل الإحسان الذى يهدف إلى بلوغ المجد
الدنيوى ، والمصيت الطيب أو الشفقة ، بغرض اظهار مظهر الإنسان ..

ويعلى " مالبرانش " من قدر العقل الكلى الموجود فينا والذى
يمثل صوت الله ، من لا يمتثل لأوامره يكون عرضة للخطأ والخطيئة ، فيحكم
على الأشياء من منطق عقله الخاص لا من خلال العقل الكلى الموجود
فيه كجزء لاشخص إلهى ، يستطيع بلوغ النظام ، بالرغم من تباين
العقول ، الناجم عن البيئة ، والتربية والعادات ، وظروف الزمان والمكان
هذا الاختلاف الذى يؤدي إلى اختلاف الأخلاق .

واتجاه الناس إلى الأخلاق ، وتطبيق قواعدها ، والعمل بالتزاماتها
ليس إلا رجوعا للعقل الخالص ، الكلى الموجود فيهم ، الذين يسمعون
إليه متساوين فى مقدار حبه ، عاملين بهداه ومقتضين بأوامره
- على ما يذكر " أوغسطين " - .

وتعتبر مؤلفات الفيلسوف " البحث عن الحقيقة " ، و " أحاديث فى
الميتافيزيقا والموت " ، و " مقال فى الأخلاق " عن اتجاهه الأخلاقى
الروحى .

الفصل الأول

مفهوم الفضيلة

بين العقل والحواس

■ بين الحياة الدنيوية، والأبدية

• السعادة

علينا ألا نركن إلى ما تمدنا به الحواس من معارف وما تمليه علينا من سلوك ، لما تتصف به من المخادعة والزيغ . وإنه إذا أردنا تجنب الخطأ فلا ينبغي الاعتماد عليها ، ذلك لأننا لانستطيع من الناحية الأخلاقية معرفة العلاقة الموجودة بيننا وبين الأجساد الأخرى ، بطريق المعانى الخالصة للعقل لأنها تحدث بواسطة الحواس التى يجب علينا أن نجيد استخدامها ، وندرك معارفها جيداً " (١)

واستنكار الفيلسوف للمعرفة المستمدة من الحواس ، وإيمانه بالمعرفة العقلية إنما هو استمداد ديكارتى ، فالحواس - على ما يذهب - " ما لبراناش " لا تدفع للخطأ فحسب بل للخطيئة أيضاً ، ومن ثم كانت الفضيلة صفة يختص بها العقل الخالص .

ويعرض الفيلسوف فى نص له لموضوع المفاضلة بين العمل بالفضيلة ، وتملك الثروة فيقول : " إن الشغف بالثراء والسعى إليه من الموضوعات الرئيسية التى ترضى ملذات الحس ، بينما لا يمثل موضوع الفضيلة شيئاً ذا قيمة ، لعدم اكتراث الناس بها ، أو بدعائها " (٢)

(1) La Recherche : p 453

(٢) تضم العقيدة المسيحية ثلاث فضائل هى المحبة والإيمان والرجاء . وتعد المحبة هى أعظم هذه الفضائل على ما تشير إلى ذلك الآية ١٣ من الاصحاح ١٣ - رسالة بولس إلى أهل كورنثوس ص ٢٨ ج " أما الآن فيثبت الايمان والرجاء والمحبة هذه الثلاثة ولكن أعظمهن المحبة " .

(2) La Recherche: Tom 1 p 455

الفصل الأول

مفهوم الفضيلة بين العقل والحواس

يعرض " مالبرانش" موضوع الفضيلة Vertu فى
" البحث عن الحقيقة " بصورة رائعة ، تبدو من خلال تصويره لموقف
الصراع بين رغبته فى أن يصبح فاضلا ، أو شريا ، وآى الطريقتين
يختار ؟ يقول فى تحليل هذا الموقف :- " إننى لم ألمس فى
الفضيلة شمة جاذبية ، فهى شىء لا يحس ، هى ضرب من الفكر أشبه بالخرافة
لكن الشراء .. أو أن أصبح شريا .. فإنها مسألة ذات نفع عاجل
وعظيم تشعر الإنسان بالسعادة لأهميتها " (١) .

ومن تحليل هذا النص يبدو الصراع واضحا بين الفضيلة والجاه .
من خلال عرض أهميتهما ، وما يلعبانه من دور فى حياة الإنسان
يقول " مالبرانش " عن دور الحواس فى تقدير أهمية الثروة :- " إننى
ألمس مدى تقدير الناس للثروة والجاه ، ولسبل الحصول عليهما فهم لا يشنون
إلا على من يمتلكونهما . وهكذا يدفع الحس للبحث عن الثروة وتقديرها
لضمان الحصول على السعادة " (٢) .

ونلاحظ فى هذا الموضوع ايمان الفيلسوف بقدرة العقل على تحقيق
الخير والفضيلة ، ورفض ما ينجم عن الحس من معرفة وسلوك يتسم
بالبطلان والخداع ، يقول " مالبرانش " فى هذه المناسبة :- " ينبغى

(1) Recherche ; p 455

(2) La Recherche : p 453

■ بين الحياة الدنيوية والأبدية السعيدة

ينتقل الفيلسوف من عرض مسألة الفضيلة بين العقل والحسواس فيتناول موضوع آخر متصل بها إلى حد كبير هو موضوع الحياة الدنيوية والآخرة السعيدة - أو بمعنى مسيحي - الحياة الأبدية السعيدة .

إن هذا الموضوع مرتبط بمسألة الفضيلة والشهوة إلى حد بعيد ، باعتبار أن الغرائز والشهوات من الأمور المتعلقة بحياة الإنسان فهو يسعى لتحقيق لذته العاجلة ، وارضاء غرور ذاته ، المتلهفة لاشباع غرائزها . وأنه في هذا يتناسى أو يتغافل عن الآخرة بما ينتظره فيها من الثواب والعقاب يقول "مالبرانش" : "إن ما يغشى حياة الإنسان من أهواء وشهوات ، وما يحس به من ميل لحواسه ، إنما يعد من قبيل الأمور الفانية ، إذا ما قيست بما تنطوى عليه الحياة الأبدية السعيدة ، العامرة بالخير المقيم ، من الكمال والحب من ثم فإنه من راحة العقل ألا نخلد إلى الثروة وما تجلبه من صيت Honneurs ، وقدره Puissance ، وملذات Plaisirs ، وعظمة Grandeur ، وكذلك فإنه لا يجب أن نستند في سعادتنا إلى الصحة والعافية الكاملتين فقد يصيبنا المرض ، فنعود إلى الحسرة والضياع ، ومن ثم فإن الثروة والملذات على خلاف أنواعها وكذلك الصحة ، تعد من الأمور الزائلة إذا قيست بما سيحصل عليه الإنسان في الحياة الأبدية السعيدة من خير وغبطة" (١)

ومن جهة أخرى يرى الفيلسوف أن النظرة المستقبلية للناس تتوقف على الحس والشهوة ، يقول في " أحاديث في الميتافيزيقا والموت " " إن الغالبية العظمى من الناس الحسبيين يسلكون مسلك الأطفال في اتجاههم إلى الخير الحقيقي، فلا يسعون لبلوغ سعادتهم الروحية ، ولا يقيمون لآخرة وزنا أو أهمية لاعتقادهم بأنها ضرب من الخيال والوهم . إن مثار اهتمامهم ينصب على الأشياء القريبة فلا يعيرون اهتماما للأمور البعيدة ، مهما بلغت من قوة وسلطان ، لأنهم لا ينظرون إلا حولهم ، ولا يبصرون إلا بحواسهم ، ما يرضى فرائضهم وملذاتهم .. انهم - مثلا - لا يلتفتون لحركة النجوم في السماء بقدر ما تزعجهم وتؤرقهم وخزة في جسدهم ، إنها تصور لهم كما لو أن الطبيعة قد انقلبت رأسا على عقب " (١)

وهكذا يسخر الفيلسوف ممن يخضعون لحواسهم ، بل يشبههم بالأطفال في سذاجة عقولهم وغفلتها ، ثم يعود مرة ثانية فيصور حال هؤلاء عندما تتقدم بهم السن ، وتتدهور صحتهم إلى المرض والهزال " وكيف ستخلو نظرتهم إلى المستقبل من شوائب الحس وعلائق المادة مما يفسح مجالا لقوة العقل وحضوره ، فيبلغون السعادة الحقيقية " (٢)

(1) Entretiens Sur La Métaphysique et Sur La Mort: p.3

(2) Ibid

الشهوات والملذات، ونسيان الجزاء الأخرى، بل يتعدى الأمر بهم إلى الشك في وجود النفس وفي خلودها، وهم يركنون إلى هذا الرأي في سطحية وبلاهة ساذجة^(١)، ومن ثم فإنهم يمارسون حياتهم من خلال اقتناص اللذات والسعى وراء المغريات منكرين خلود النفس وحياة الأبدية.

(1) Ibid

ويرى " مالبرانش" أن ممارسة الإنسان لاهوائه وشهواته في الحياة لا تنتهي ولا تتلاشى إلا بالموت، لذلك فهو ينادى بالبحث عن أهواء وملذات أخرى ، من نوع حقيقي غير وهمي لا يقضى عليها الموت، ولا تنتزع بحضوره . وربما يقصد من وراء ذلك البحث عن لذة الإيمان لذلك فقد دعا إلى أن ننتهج في حياتنا سلوكا يبلغ بنا نشوة الإيمان الفامرة حتى نسعد في الحياة الأبدية الآخرة فيصبح هذا السلوك الدنيوي هو الضامن لملذاتنا الحقيقية في دار البقاء الدائمة ، ولذا فإن " مالبرانش" يتصور أن الموت " حادث عادل" لأنه وإن كان يعترض رغباتنا وملذاتنا، إلا أنه من ناحية أخرى لا يحول بيننا وبين سعادتنا الحقيقية ، التي سنمل إليها لاحالة بعد هذا الحادث المؤكد وهو (الموت) ، بل لعل الموت هو الطريق إلى هذه السعادة ، فهو الذي يزيح الستار عن المظاهر الخادعة للثروات المحسوسة ، فنقترب من الخير الحقيقي بواقعيته وقيمته ، نمارسه في انتباه تمام وخالص، (١) وفي إيمان مطلق .

ولذا فإن الإنسان العاقل المؤمن لا يخشى من الموت، بل لعله يتمناه ، فهو الطريق إلى الراحة الأبدية ، والخلاص من تيار المظاهر الحسية الفانية وهذا الأمر لا يحدث بالنسبة للإنسان ، الذي تغلب عليه حواسه ، فيتصور الموت ضيفا ثقيلا ، مزعجا ، وغير مستحب .

ويلاحظ أن الأمر لا يقف عند بعض الناس عند حد الانسياق في غمرة

(1) Ibid

الفصل الثاني

العودة إلى الله

■ أثر اللاهوت على مذ هب
الأخلاق عند "مالبرانش"

ومن تحليل هذا النص نجد اشارة إلى العطاء الإلهي للشخصى الذى يكمن فى عقله ، ويدفعه دائما إلى ممارسة أفعال الخير والكمال ، أما هو فى حد ذاته ، فلا يمثل أكثر من مجرد إنسان مدفوع برغباته وغرائزه .

■ أثر اللاهوت على مذهب الأخلاق عند " مالبرانش "

فى ضوء ما سبق، تتجه الأخلاق عند "مالبرانش" وجهة دينية روحية ، أساسها استلهاهم نصوص الكتاب المقدس ، والعمل بما يحض عليه من التسامى بالروح ، وقتل شهوات الجسد وغرائزه ، والعمل على التحلى بالفضيلة ، ونهذ الرذيلة ، والسعى فى طريق حب الله ، لا حب المال والجاه .

ويترتب على ما سبق ارتباط موضوع الأخلاق بمسألة التمييز بين خصال النفس وغرائز الجسد ، وما ينتج عن ذلك من انكار سطوة الجسد ، وتحريره من خداع الحواس ، والاتجاه إلى تصفية النفس وصقلها بالزهد Ascése واستنكاه باطنها النقى الخلو من شوائب الحس ونوازع الرغبة .

من هذا المنطلق يتجه " مالبرانش " إلى زيادة اتحاد النفس مع الله ، والتقليل بقدر المستطاع من مقدار خضوع الروح للجسد وهو اتجاه يهدف إلى دخول جميع المخلوقات فى مجتمع واحد مع الله عن طريق ما يخلقه العقل الإلهي (صوت الله فيهم) من أحكام وعلاقات كمال . ويتعلق التمييز بين الروح والجسد بمسألة الخطيئة

الفصل الثانى

العودة إلى الله

يؤوب الفيلسوف إلى الله من أثر الصراع الذى عاناه بين ما تغريه به الشهوات والأهواء ، وبين ما يمليه عليه عقله الخالص الذى يكمن فيه أثر النعمة الإلهية ، إذ أن رغبة متسامية فى التحلى بالفضيلة ، وأخرى حسية تطلب الثروة والجاه ، تدفعانه معا إلى التقرب من الله والتوجه إليه راجيا منه المشورة .

وهذه العودة ليست جديدة على "مالبرانث" فهو يقول : "انه يعود إلى الله فى جميع ما يخفى عليه من أمور الفلسفة أو الفيزيكا أو المعرفة" (١) كما يذكر فى "البحث عن الحقيقة" " سأرجو من الله فى هداة وسكون مشاعرى وحواسى ما السذى يجب على اختياره الثروة والجاه أم الفضيلة ؟ .

وينتهى الاختيار بالفيلسوف إلى "الفضيلة" تلك الهبة الإلهية التى يدفع لها الايمان، فيكون اختيارها والتمسك بخيرها عزاء لأصحابها ، الذين يمارسونها فى كل لحظة ، وسخريه من ركونه إلى خياله وثقته فى حواسه ، وهو يذهب إلى ذلك بقوله : "وسيسخر الانسان الداخلى الكامن فى نفسى من الانسان الحيوانى الذى أبدو عليه" (٢)

(1) La Recherche: Tome I p 465

(2) Ibid p 457

الاستمتاع بخيرات الأرض . بينما تتعلق نعمة النـسـور بتحقيق الرغبات - كما سبقت الإشارة - فهي التي تتحقق عن طريقها نعمة الخالق السابقة على الخطيئة الأصلية - التي أشار إليها سفر التكوين^(١) والتي بسببها تجسد الله ، ولذا كان ينبغي على المسيح ، أو (الإنسان الإلهي) لكي يقدر الكون ، من الاتحاد معه ، وبذلك يخرج من حالته الدنيوية ، ويصبح إلهيا ، فالكلمة الإلهية أو (الإنسان الله) ما كان لها أن تتحد بعمل الله ، بدون أن تتجسد .

وحقيقة الأمر أن الكلمة الإلهية ، قد تحولت في اتحادها بجوهرى الروح والجسد ، اللذين يتكون منهما الكون إلى إنسان ، لكن موقف " مالبرانش " يفترب حول مسألة الخطيئة كعلة لتجسد الكلمة ، وبهذه المناسبة يقول "مارتن" : " إن تمثل الجانب الانساني في شخصية السيد المسيح عند " مالبرانش " قد حد من فاعلية الخلاص " (٢)

إن الله قد تنبأ بالخطيئة لأن تجسد الكلمة كان أحد أهدافه ، كما كان طريق العودة إلى الحق أو (الله) ، طريق المسيح الذي هو الحياة .

(١) سفر التكوين : اصحاح ٢ ، ٣ ، ص ٧٠٦٠٥ .

(2) Martin : Malebranche , p 13.

الأصلية التي يوليها " مالبرانث " اهتماما خاصا في مبحث
" الأخلاق " فيرى أن أبوين آدم وحواء قد أورشاها لذريتهما
من بعدهما ، فالإنسان يولد وهو غير برى منها ، ولا يتطهر
منها إلا بحلول النعمة *Grâce* ويرى " مالبرانث "
أن الله قد تنبأ بها ، وأن تجسد الكلمة كان هدفا من أهدافه ،
التي تتمثل في طريق العودة إلى الحق وهو الطريق إلى المسيح
المرفوع إلى السماء الذي هو الحياة . وهو النعمة الإلهية أو نعمة
المخلص *Rédempteur* الذي أتى إلى العالم كي
يخلص البشر من الخطيئة التي دفعتهم لها شهواتهم الجسدية منذ
بدء الخليقة .

ويذكر " مالبرانث " موضوع المحبة فيرى أنها تنبع من
مبدأين : هما النور والاحساس ، يهدف المبدأ الأول المتعلق
بالنور إلى الكشف عن الخير المتنوع الذي نسعى لتحقيقه ، وبها
تتحقق الرغبات الإنسانية ، أما مبدأ الاحساس فيعنى الاتجاه
للخير والاستمتاع بتذوقه . وتبعاً لذلك تنقسم النعمة إلى
نوعين : الأولى : هي نعمة النور *Grâce de Lumière*
والثانية هي نعمة الاحساس (اللذة) *Grâce de Sentemen*
يتعلق النوع الأخير بالسيد المسيح فيعرف لذلك " بنعمة المخلص "
وتعنى الاحساس أو اللذة غير المقصودة . أو تعنى بمعنى آخر
الجاذبية الأولية التي تدفع النفس نحو الخير الذي لا تبلغه
بذاتها ، بل بروح الإله الذي يدفعها برغبة حية مقدسة في سبيل

واحدا منها، بدون أن يوجهه إلى محبته فتتجه جميعها، في غمرة محبتها، نحو خيره الأعظم وحبه الكبير " (١) .

وإذا كانت المخلوقات تتجه في غمرة محبتها لخالقها
نحو الخير الكلى (الخير الإلهي) *Bien en Générale*
الذى هو مصدر اتجاهها إلى الخيرات الجزئية، وحيث أن الله
لا يحب إلا من خلال حب واحد، هو حب ذاته، الذى يمنح الاتجاه
نحو الخير من خلاله، لذلك يصبح حب الخير الكلى هو مبدأ كل
حب جزئى، وهو أيضا ارادته الخيرة التى يعرفها "مالبرانث"
بأنها " التأشير الدائم للإله خالق الطبيعة الذى يدفع النفس
نحو الخير الكلى " (٢)

وهكذا يرى " مالبرانث أن المخلوقات تتمتع بحب خالقها
فتتجه نحو الخير مستمتعة بحريتها فى القرب منه أو البعد عنه "
لما حقيقة هذه الحرية الإنسانية ؟ وما هى صلتها بحرية الإله ؟
لقد أشار الفيلسوف إلى موضوع الحرية *Liberté*
باعتبارها احساس داخلى ، فى الإنسان يتميز عن الاحساسات
الخارجية باليقين والدوام .

والحرية وثيقة الصلة بالوجود الإنسانى وانه لاسبيل إلى
تحريرها إلا إذا سلمنا تسليما مطلقا باستمدادها من الحرية

(1) Ibid

(2) Ibid

وهذه العودة التي تهبط من أعلى ، كما ينشأ الخلق تمامًا
لأنما تجعل المبادأة للالوهية في كل أمر من الأمور، ويبدو هنا
الأثر الأوغسطيني واضحًا، وخاصة في موضوع الرحمة الإلهية
Clémence (البر الإلهي) : " فهكذا أحب

الله العالم حتى بذل ابنه الوحيد لكي لا يهلك كل من يؤمن به
بل تكون له الحياة الأبدية" (١) وتشير هذه الآية إلى مسألة الحب
الإلهي للعالم وهو موضوع لم يغفل عنه " مالبرانث " - فقد
أشار إليه فيما ذكره عن علاقات الكمال التي يعرفها " بالنظام"
وهو القاعدة الثابتة القائمة على المحبة الإلهية، التي تخضع
المخلوقات لها فتشعر بالغبطة والرضا ، فالله يهب مخلوقاته
الخير بل يجعلهم على حبه والسعى له لأنه هدف من أهدافه، وحسب
له أيضا يقول " مالبرانث" : " ... إن الله إنما يريد
لمخلوقاته أن تتصف بالخير والمحبة ... " (٢) .

ويتضح من هذا النص إرادة الله في أن تتصف المخلوقات
بالخير والمحبة ، لأن هاتين الصفتين تحفظهم وترعاهم لمجده الأعلى،
الذي هو الغاية الأساسية لذاته، والتي لا دخل لحرية الإنسان ولا
لإرادته فيه ، يقول الفيلسوف : " على الرغم من الحرية التي تتمتع
بها المخلوقات في القرب من الله أو البعد عنه إلا أنه لا يخلق

(١) إنجيل يوحنا - اصحاح ٣ ، آية ١٧ ، ١٨ ص ١٤٩ ج

(٢) La Recherche : Tome II p.3.

رأينا من خلال عرض " الأخلاق " عند "مالبرانث" أنه قد ذكر عددا من الموضوعات كموضوع الخطيئة والنعمة، ومسألة المحبة والخير والشر، والحرية الإنسانية والإلهية وهي مسائل تمس العقيدة المسيحية استند إليها في تأسيس الأخلاق فهو يقول في " ميتافيزيقا " المستمدة من العهد الجديد، والممتزجة بالرياضيات وفكر أفلاطون المثالي، وبأفلاطونية المحدثنة يقول مسيح " مالبرانث" مخاطبا الإنسان " أنت هيكل الله الحي... وأنت جزء من جوهرى" (١)

وقد استمد "مالبرانث" أصول فلسفته من فكر "أوغسطين" اللاهوتى، فليس بمستغرب أن تعبر الأخلاق في مذهبه عن روح مسيحية خالصة. فقد أخذ من "أوغسطين" أفكاره خاصة رسالته في (النفس المتحدة بالله) ، التي عبر عنها بصفتها حقيقة عليا، فزينها بتشبيهات بليغة فمن أقواله :- "إن عين الله مفتوحة على الحقائق الأبدية ، وأن المسيح يتحدث في كل شخص ، منا ويكفى أن يصمت الإنسان وتسكن حواسه حتى يسمعه" (٢) . وكذلك عبارة :- "الله ينيّرنا فعقلنا هو نور مضاء والله هو نور يضيء" (٣) وقد ورد في فلسفة "مالبرانث" ما يشبه هذه

(1) Gouhie, R, H: La Philosophie de Malebranche et Son expérience Religieuse p 298.

(٢) جان فال ص ٤٢

(٣) نفس المرجع نفس الصفحة .

الإلهية (١). التى تخلق الخير والشر، كما تؤثر بإرادة الله فى الأشياء فتتحرك المادة، وتنتج العلل الطبيعية التى يرجعها بعض الفلاسفة إلى طبيعة عمياء (٢)، غير مدركين خلق الله لها بوسائل تتناسب مع كمال ذاته، وفعله المتميز عن فعل الإنسان.

وإذا كان الله قد سمح بوجود بعض الفوضى (الممثلة فى وجود الشر وخلق الشواذ) فإن هذا لا يعنى أنه يتجه بفعله مباشرة إلى خلق هذا الشر، من حيث أن فعله يتجه موضوعياً إلى فعل الخير. وإنما يتسامح الله بوجود الشر مع الخير الذى يقصده - جوهرياً - وذلك لكى ينفس المجال أمام الإرادة الانسانية للاختيار بين الإضداد والنقائص - وسائر الاحتمالات - التى لا يمكن أن تكون كلها خيراً وإلا لبطل معنى الحرية، ومعنى الجزاء الأخرى، وأخيراً معنى الخلاص من الخطيئة .

فليس الشر مبدأ أساسياً مساوياً لمبدأ الخير على ما ذهب المانوية، والقديس أوغسطين " الذى كان يذهب إلى وجود هذا المبدأ، إذ أن مشكلة أصل الشر كانت صعبة الحل بالنسبة له، قبل أن يعود إلى كنف المسيحية أخيراً كما ذكر فى اعترافاته، حتى هداه القديس امبرواز إلى حقيقة هذه المسألة، وهى أن الشر يعتبر أمراً ثانوياً لوجود له على الحقيقة بالنسبة لمبدأ الخير وعلى هذا الدرب سار "مالبرانث" فى تفسيره لمسألة الشر .

(١) جان كمال: الفلسفة الفرنسية من "ديكارت" إلى سارتر ،

ت فؤاد كامل م فؤاد كركيا - دارالكتاب المصرى، القاهرة

١٩٦٨ ص ٤٢٠

(2) La Recherche : p 432.

العبارات الأوغسطينية التي عبرت عن اتجاه ديني روحي مستمد من القديس " أوغستين " ، والعهد الجديد. مما يدعو للاتفاق مع رأي " دلبوس " الذي يقول فيه : " إن الخطيئة ، والتوبة ، والخلص ومسألة الحرية ، والخير والشر وغيرها من مسائل ميتافيزيقية ، وأخلاقية بالإضافة إلى الأسرار المستمدة من الدين مباشرة ، كانت كلها من عوامل التوفيق - في مجال الأخلاق عند " مالبرانش " - بين الاتجاهين العقلي والديني . " (١)

(1) Delbos; V; La Philosophie Francaise
p 129 - 130.

الفصل الثالث

(الأصول الديكارتية في فلسفة " مالبرانش ")

تمهيد :

أولا : موضوع المنهج، والمعرفة

ثانيا : موضوع الفيزياء

ثالثا : موضوع الإنسان والعلة بيمين

النفس، والجسد .

رابعا : موضوع الألوهية

بكل مشاعره وأفكاره ووجدانه على دراسة الفلسفة والتعمق فيها ، حتى تمكن تدريجيا من اكتشاف ذاته " (١) . وقد عبر الفيلسوف عن هذه المشاعر في قوله : " ان نورا عقليا مفاجئا قد تكشف لي ، كما شعرت بنقلة مفاجئة وأحست بنبضات قلبي تشتد فسي أثناء القراءة ، مما اضطرني إلى التوقف عنها لحظة حتى أتمكن من استعادة أنفاسي " (٢) . ويعد هذا التأثير الكبير للكتساب عليه ، وأسلوبه في عرض مشاعره وإحساساته ، دليل على استعداد الروحي الذي دفعه لقراءة بقية مؤلفات "ديكارت" فشرع بعدها في قراءة " قواعد في المنهج " و " التأملات الميتافيزيقية " حتى لقد أصبحت مجموعة هذه الكتب تشكل في نظره ، السبيل اليقيني في الكشف عن الحقيقة ، أي منهج الكشف الفلسفي الصحيح .

وهكذا يتضح لنا أن "مالبرانش" هو أول من عبر عن فلسفة "ديكارت" ، إذ أنه لم يتفلسف إلا بعد أن فهمها بعمق وتأثر بغيريقاها ، وخاصة فكرة الميكانيكا الآلية ، كما استفاد من نظرياتها الرياضية .

فمن حيث الإطار العام نجد أن "مالبرانش" يندرج تحت النسق الديكارتي المذهبي ، من حيث أن فكره يمثل صورة من صور المذهب العقلي ، الذي يعد موقفا تصوريا ينطلق من الفكرة

Existence إلى الوجود Pensée

(1) Ibid

(2) Ibid

الفصل الثالث

الأصول الديكارتية فى فلسفة " مالبرانش "

يعد " مالبرانش " من أتباع مدرسة "ديكارت"، ولذا فإن فلسفته قد ارتبطت عن كثب ، بالعناصر الأساسية فى هذه المدرسة . وقد كان أول لقاء "لنيقولا مالبرانش"، مع مذهب "ديكارت" فى مجمع الأوراتور الدينى الذى كان يروج بتيارات الفكر الدينى الأوغسطينى، كما ضم عددا كبيرا من المفكرين المناصرين لديكارت من الذين حافظت فلسفاتهم على الاتجاه المثالى والأفلاطونى، بعد أن تم ادخال المذهب الديكارتى إلى هذا المجمع . وسوف نرى من خلال هذه الاتجاهات ، كيف استفاد "مالبرانش" من "أوغسطين" و"ديكارت" معا ، فى وضعه لنظريته عن المعانى ' Idées ' ولكن " مالبرانش " لم يلبث أن اتجه للقاء "ديكارت" بشخصه فى عام ١٦٦٤ ، كما تصادف أن قرأ له مؤلفه " بحث فى الانسان " ، ولقد أثرت دراسة هذا الكتاب بعمق فى نفس الفيلسوف الذى ذهب يعبر عن هذا الموقف ببراعة فى مؤلفه " البحث عن الحقيقة " بقوله : " لقد أثرت هذه الدراسة لكتاب الإنسان فى تفكيرى إلى الحد الذى دفعنى خلفان قلبى - مرارا ، ومن شدة غبظتى - إلى الوقوف عاجزا عن المضى فى قراءته " (١) . ومنذ تلك اللحظة وعلى حد تعبيره : " انكسب

(1) Malebranche : La Recherche de La Vérité

فالحس الديكارتي يتسم بطابع عقلى، بينما يتسم الانتباه بطابع صوفى، تأتية المعرفة نتيجة حالة اشراق حضورى للنفس، تنتفى فيه صور الاستدلالات المنطقية، فتدرك النفس من خلاله المعانى التى هى النماذج الأزلية للموجودات. وعلى هذا النحو يمكن ملاحظة تغليب " ديكارت " للعنصر العقلى على مبحث المعرفة فى حين رجح، " مالبرانث " العنصر الدينى فتحول مبحث المعرفة عنده إلى مبحث فى اللاهوت *Théologie*، تغلب فيه عنصر الوحي على عنصر العقل. وهنا مبالغة فى الاتجاه العقلى عند " ديكارت "، وخروجاً من أبعاده الإنسانية.

بالإضافة إلى ما سبق فقد تأثر " مالبرانث " بالحدكبير بقواعد " ديكارت " فى المنهج، واستفاد منها، بل واتخذها منهجاً له فى البحث عن الأفكار الصحيحة المتميزة، على حد ما يذهب بقولسه فى " البحث عن الحقيقة ":- " لقد وضعت بعض القواعد التى تعين من يتبعها فى الكشف من الحقيقة، فتبينت من خلال هذا المنهج ضرورة التفكير فى الحقائق البديهية الواضحة، التى لا يفحص الإنسان المركب منها قبل أن يفحص البسيط " (١)

وينطوى هذا النص المالبرانثى على إشارة صريحة إلى مدى استفادته من قواعد ديكارت فى المنهج، إذ أن هذا النص

(1) Malebranche : La Recherche de La Vérité
Tome II p 478.

ويتأثر موقف " مالبرانش " فى اتجاهه العام بديكارت كما
أشرنا بايجاز فى أربعة موضوعات ، أولها هو : موضوع المنهج
والمعرفة . أما الثانى فهو موضوع الفيزيكا . وثالث هذه
الموضوعات هو موضوع " . الإنسان والعلة بين النفس والجسد " أما
الموضوع الرابع والأخير فيتعلق بمسألة الألوهية .

أولا - موضوع المنهج والمعرفة

- من المعروف أن المذهب يرتبط بالمنهج *Méthode*
- ولكل فيلسوف منهجه الخاص المرتبط ارتباطا وثيقا بفلسفته .
- ولما كان " الحس " هو قوام منهج ديكارتى (١) ، فإن " الانتباه "
- *Attention* هو قوام منهج " مالبرانش " .

وقد يبدو - لأول وهلة - أن المسافة ليست بعيدة بين الحس
الديكارتى والانتباه المالبرانشى ، لأن كلا منهما يعد من قبيل
المعرفة المباشرة ، لكن المقارنة الجادة ستكشف عن خلاف جذرى بين
كل من الحس الذى يمثل معاينة نفسية معرفية خالصة ، وبين الانتباه
الذى هو مجرد توجه واستعداد إرادى أو هو صلاة للنفس تتجه بها
إلى الله لكى يهبها المعرفة على نحو ما سيبدو حين عرض نظرية
" الرؤية فى الله " *Vision en Dieu* .

(1) Maritain; Jacques, The Dream Of
Descartes, Philosophical Library
New York 1944 p 34.

خالق الطبيعة وواهب النعمة ، لهذا ينبغي علينا البحث مع "ديكارت" ذاته عن الحقيقة التي تقرب إلينا السبيل إلى الله حتى نتمكن من محبته ونستفيء بنوره " (١)

وإذا حللنا هذا النص تبين لنا من خلاله أثر الدور العميق للدين على فكر " مالبرانش" ، والذي تعدى في هذا الموضع أثر السر الاتجاه العقلي لديكارت عليه .

وقبل أن ننتهي من عرض أثر فكر " ديكارت" على المنهج والمعرفة عند " مالبرانش" ، يجدر بنا الإشارة إلى مسألة هامة فحواها أن " مالبرانش" وهو بصدد تفسيره للمذهب الديكارتى قد تناول مسألة المعرفة من وجهة نظر مخالفة لما ذكره "ديكارت" وقد أطلق البعض على هذه المسألة اسم " الواقعية الموضوعية " التي يتجه " ديكارت " بمقتضاها من عالم الفكر إلى عالم الوجود فيقطع بذلك الملة بين الأشياء الموجودة في الواقع المحسوس وبين الأشياء الحقيقية التي يمثلها لنا الفكر . ومن هنا فلم يجد " ديكارت " غير الألوهية وسيلة تخرجه من دائرة أنا Moi المتغلقة على ذاتها . أما " مالبرانش" فلم يحاول المطابقة بين الأشياء الخارجية والأفكار العقلية بسبب أخطاء الحواس من جهة ، ولاستحالة التطابق بين المعرفة والوجود في حالات الهلوسة والأحلام من جهة أخرى ، ومن ثمة فقد تصور سبق المعرفة على

(1) Malebranche : La Recherche de La Vérité

ينطوى على ثلاث من قواعد المنهج الديكارتي، الأولى هي قاعدة
البداية والوضوح، والثانية هي قاعدة التحليل، أما الثالثة فهي
قاعدة التركيب وعلى الرغم من أن هذه القواعد هي نفسها قواعد
"ديكارت" في المنهج، إلا أن "مالبرانش" يذكرها باعتبارها
قواعد منهجه الخاص الذي يتوخاه في سبيل الوصول إلى يقين الحقيقة.
ويبلغ أثر فكر "ديكارت" ذروته عند "مالبرانش" عندما
ذهب الشانئ يمتدح مذهب الأول، ويمجده ويعزى إليه الفضل في
بلوغ المعرفة اليقينية عن طريق المنهج. وقد أشار "مالبرانش"
إلى هذه الآراء في خاتمة الجزء الثاني من كتابه الرئيس "البحث
عن الحقيقة"، كما أورد في هذا الموضع من مؤلفه نقدا شديدا
لفلسفة "أرسطو" ومنهجه، متفقا في ذلك مع "ديكارت".
وعلى الرغم من وجود اتجاه مشترك للفيلسوفين في مجال المعرفة
إلا أن "مالبرانش" قد اتجه اتجاها دينيا في ظاهر المذهب.
بينما حاول "ديكارت" إخفاء حقيقة موقفه الذي سعى الأول
لإبرازه ممثلا في حقيقة العودة إلى الله مصدر الحقيقة ومنبعها
الأسمي. وعلى الرغم من الأثر الواضح لفكر "ديكارت" على منهج
"مالبرانش" فقد لعب الدين دورا لا بأس به في تكوين أفكاره
حتى أنه لم ينس التأثير الإلهي المحيط في عملية المعرفة،
والذي يعبر عنه الأخير بقوله: "إن الناس لتعجز عن الوصول
إلى المعرفة اليقينية، من خلال دراستها بالمنهج الديكارتي فحسب،
ولو فعلوا ذلك لميزوا - بذلك الموقف المعرفي على الخالق
إنسانا يستفسرون منه عن حقيقة الوجود، بدلا من اللجوء إلى الله

لدى " مالبرانش" (١) ، لأنها تتفق مع ما ذهب إليه القديس " أوغسطين" من المعانى ، الذى كان يرى أن انطباعاتنا الشخصية من هذه الأشياء ، أى رؤيتنا لحقائقها فى ذاتها ، تختلف من الأعراض الحسية التى تحيط بها، وعلى ذلك يستند الحسيون فى تكوين المدركات أساسا لهم .

ووفقا لذلك فقد اتفق الفيلسوفان فى موضوع الفيزيقا .
فتمسورا أن الامتداد غير مادي، على عكس ما ذهب إليه الحسيون فى تصورهم للامتداد ، إلا أنه كان امتدادا معقولا عند الأول وأضاف الثانى إلى معقوليته كونه " فى الله " ممهدا فى ذلك لمذهب وحدة الوجود الذى ظهر فيما بعد عند "سبينوزا". وبذلك وصل " مالبرانش" إلى حد تمكن فيه من ادماج المخلوق .

المتناهى *fini* : فى الخالق اللامتناهى *infini*
وهو الاتجاه الذى لم يظهر بوضوح عند "ديكارت" ، مع أن مذهبه منساق إليه بحكم تكوينه الأصلى أى أنه يمكن القول بأن فكره يعتبر تطورا جذريا نابعا من الأصول الديكارتية .

(1) Copleston; Frederick : A History Of Modern Philosophy Volume 4, New York 1963 p 191. Image Books.

الوجود كما فعل " ديكارت " إلا أنه لجأ في هذا التصور إلى
" نظريته في المعاني " التي تصورهما مستقلة تماما عنا وعن
تغيراتنا النفسية ، ومن هنا فقد نفى التطابق بين الأشياء
الخارجية والذهنية باعتبار أن النفس لا تدرك سوى الموضوعات
المتحدة بها اتحادا مباشرا ، والحاضرة فيها حـفـورا
ابستمولوجيا اشراقيا ، من حيث كونها الموضوعات المباشرة
للنفس (الروح) .

ثانيا : موضوع الفيزيقا

قبل أن نشير إلى الموضوع الفيزيقا ، تجدر الإشارة إلى محاولة
" مالبرانش " التي قام بها أثناء صياغة مذهبه ، في الربط بين
الفيزيقا الديكارتية التي ترى الأشياء كما تمثلها لنا مسـا
لدينا عنها من أفكار جلية ، بميتافيزيقا " أوغسطين " التي
ترى الأشياء التي تمثلها لنا مـالـدينا عنها من أفكار جلية
واضحة أيضا ، وكانت هذه المحاولة ثمرة من ثمار الأثر الروحي
لكتاب " ديكارت " " بحث في الإنسان " على " مالبرانش " ،
فقد شرع على إثر قراءته له بمحاولة تأسيس فلسفته الجديدة
منطوية على أسس من المبادئ الميتافيزيقية الديكارتية .

ولما كان الامتداد عند "ديكارت" امتدادا معقولا .لذا فإن
أحكامنا تصدر على الأشياء بما لدينا عنها من أفكار جلية
واضحة تعبر عن ماهياتها المعقولة ، وقد لاقت هذه الفكرة قبولا

رابعاً : موضوع الألوهية

لما كان لفكرة الله في الفلسفة الديكارتية أهمية كبيرة بصفتها قمة النسق الاستنباطي. ولما كان " مالبرانش " أحـد الذين تابعوا "ديكارت" على منهجه، فإننا نتساءل من الدور الذي تلعبه الألوهية في فلسفته، فهل وقف عند حد التجربة الديكارتية بهذا الصدد؟ أم أنه أمعن في الاستفادة من المؤثرات اللاهوتية، وبدلاً من أن يخفج هذه المؤثرات للطابع العقلي الفلسفي يسير في مكنس هذا الاتجاه .

وسوف نحاول أن نتتبع مسار الأصول العقلية واللاهوتية في فلسفة " مالبرانش " ، حتى نستطيع الإجابة على هذا التساؤل، أيهما أكثر تأثيراً على فكر الفيلسوف اللاهوت المسيحي أم العقلانية الديكارتية ؟ .

الحقيقة أن الفيلسوفين يتفقان في موضوع الألوهية لأنهما يستمدان أصول فلسفتهما من اللاهوت ،إلا أن ديكارت كان قسحاً أخفى هيبداً الاتجاه انسياقاً مع روح العصر (القرن السابع عشر) ومعايشة للظروف، وتجنباً للخلاف مع السلطة الذي تجرأ سلفه " سبينوزا " على الوقوف ضدها فلاقى الأمرين، لذا فقد حاول " ديكارت " في الظاهر التخلص من اللاهوت أو استبعاده فاستطاع أن يقدم لنا واجهة عقلية براقية لحامل لاهوتي مستتر. أما " مالبرانش " فقد أبرز بوضوح هذا الحامل وجعل له مكاناً المدارة من فلسفته .

ثالثاً : موضوع الانسان والصلة بين النفس والجسد

يعد موضوع الانسان والصلة بين النفس والجسد ، من أوائل الموضوعات التي تلقتها فلسفة " مالبرانش " من " ديكارت " الذي أسهم في وضع تفسير لها ، في نطاق مذهبه العام . وقد سبقت الإشارة إلى أن الانسان عند الأول يتكون من جوهرين منفصلين هما النفس والجسد ، وأن المعرفة التي لدينا عن نفوسنا أكثر يقيننا من معرفتنا بأجسادنا . أما الأخير فيذهب إلى العكس من ذلك ويرى أن معرفتنا بأجسادنا أكثر وضوحاً ويقيناً لأنها تستند إلى معنى الامتداد الواضح الجلي ، إلا أن معرفتنا بنفوسنا تقوم على شعورنا الداخلي الذي يقل مرتبة من المعاني التي لاتعرف نفوسنا إلا عن طريقها ، " كما أنه لا يمكن التوصل إلى معرفتها إلا بضرب من المعادلة ، - عن طريق الاستدلال القائم على المعادلة قياس التمثيل Analogie - ولذا فقد اتجه " مالبرانش إلى حل مشكلة " ديكارت " الأساسية عن الصلة بين النفس والجسد ، لامن طريق حيل مصنعة كما فعل " ديكارت " ، بل من طريق سلب كل فاعلية إيجابية من طرفي الثنائية الفلسفية ، فلجأ إلى الرؤية في الله ، والعلل المناسبة . (١)

(١) محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة

الحديثة) دار الكتب الجامعية الطبعة الأولى

كما يتفق " مالبرانش " مع "ديكارت" في مسألة الألوهية كموضوع برهان عند الثاني " البرهان الأنطولوجي، على أساس أن معرفتنا من الله ترجع - أساسا وجوهريا- إلى ذاته ، وإلى أن فكرتنا عنه تتضمن وجوده بالضرورة بدون حاجة إلى دليل يؤكد وجوده الذي يعد أمرا ليس منفعلا من فكرتنا عنه ، على حين أن فكرة الله هي فكرة جوهرية يتمثلها "ديكارت" خارج الوحدة النسقية التي يبحث عنها .

لذا يمكن القول بأن " مالبرانش " قد اتخذ في مساره وجهة لاهوتية . على عكس ما فعل " ديكارت" الذي كان ينشد العلم الكلى **Science Universelle** ، بهدف تنظيم المعرفة الإنسانية ، للوصول إلى علم شامل يتم به السيطرة على الطبيعة في سبيل مصلحة الإنسان ، فلا تنتظم المعرفة ، ولا يقوم العلم الكلى ولا يتم السيطرة على الطبيعة ، وما ينتج عن ذلك من قوانين تحكم العالم وتنظمه إلا في وجود الإيمان الذي يعد أساس النسق الاستنباطي ، يزيد ويؤيد من قوته البرهانية . أما "مالبرانش" فرغم تأثره بالمذهب العقلي، إلا أن فلسفته كانت مدى لواقع ديني ، روعي ، قلب فيها الشعور الديني على العقل، ووصل بتصورية " ديكارت" إلى آسمى أبعادها الروحية . يعبر من ذلك بقوله : " إن تأثير اللاهوت على المذهب الديكارتى كان قد بلغ أوجه من خلال فلسفة " مالبرانش" (١)

(1) Ben. ; A, W : A History Of Modern Philosophy p 43.

الفصل الثالث : المنهج الديكارتي

٧٩	١- مدخل إلى المنهج الديكارتي
٨٧	٢- دور الرياضة في تأسيس المنهج
٩٧	٣- أثر النشأة الدينية الأولى في تأسيس المنهج
-	وموامل أخرى
١٠١	■ تعليق وتقييم
١٠٣	٤- أسس المنهج الديكارتي
١٠٤	٥- أسباب أو علل توقع الانسان في الخطأ
١٠٦	٦- قواعد المنهج
١٠٦	أ- قاعدة البداهة
١٠٧	ب- قاعدة التحليل والتقسيم
١٠٨	ج- قاعدة الترتيب والتركيب
١٠٩	د- قاعدة الاحصاء
١٠٩	٧- مشكلة المنهجيين "أرسطو" "بيكون"، "ديكارت"
١٥٨ - ١١٣	<u>الفصل الرابع : الشك المنهجي</u>

١١٥	١- مقدمة تاريخية في مفهوم الشك
١١٦	٢- مشكلة المعرفة بين العقل والحواس
١٢٢	٣- مذهب الشك في تاريخ الفلسفة
١٢٢	■ معنى لفظ الشك
١٢٢	(أولا) الجذور التاريخية لمذهب الشك عند اليونان
١٢٢	أ- اكسينوفان
١٢٣	ب- الايليون
١٢٤	ج- هيرقليطس
١٢٤	د- السوفسطائيون
١٢٦	١- بروتاغوراس
١٢٦	٢- جورجياس
١٢٦	هـ - سقراط
١٢٧	و - أفلاطون
١٣٠	ي - مذاهب أخرى
١٣١	١- بيرون الشاك
١٣٥	٢- سكستوس امبريقوس

وقد رأى " مالبرانش " أن سد هذه الثغرات ضروري، فأخرج المبررة التي استحالَت عند "ديكارت" إلى رؤية في الله، العقل، الأوجيد، وأوجد المناسبات الإلهية المتسببة في حوادث الكون، كتب أراجع التفاعل القائم بين جوهري النفس والجسد إلى الله أوجيد. وهكذا أصبحت العلمية مقصورة على إرادته، فجعل منه الشاغل الأوجيد، ففسر أنه لم يقل: بالموجود الأوجد، أو وحدة الوجود - عليها ذهب الفلاسفة ذلك. " سبينوزا " - الذي هاجم فلسفته بحماس

لقد قدم لنا "مالبرانش" فلسفة عقلانية، من حيث استعدها لها الأساس من فكر "ديكارت" العقلي، وإيمانه المطلق بقضايا فلسفته الأساسية، في يقين المعرفة، وفي رفض فكر "أرسطو" والمدرسين. كما أمدنا بفكر روجي مثالي مستلهم من فكر القديسين " أوغسطين " الديني، والعهد الجديد الذي أخذ ينهل من منبعهما إلى أن انبثقت فلسفته معبرة عن نسق روجي مثالي نتج عن محاولته تفسير مذهب "ديكارت"، وحذوه حذو "أوغسطين"، وتمسكه بإيمانه المسيحي.

الصفحة

٢٠٩ - ٣٠١	<u>الفصل السادس : الميتافيزيقا الديكارتيّة</u>
٢١١	(١) تصور " ديكارت " للميتافيزيقا
	(٢) ميتافيزيقا " ديكارت " او مراحل اليقين
٢١٦	الثلث
٢١٩	(٣) من دأثرة الشك الى ثبات اليقين
٢٢١	(٤) محاولة الخروج من الدوبييتو
٢٢١	(أ) اليقين الاول وجود النفس
٢٢٦	(ب) اليقين الثانى وجود الله
٢٤٧	(ج) اليقين الثالث وجود العالم
٢٥٣	(١) تصور الافكار بين "ديكارت" و"لوكو" باركلى
٢٦٦	(٢) نقد " باركلى " للكيفيات الثانوية عند "ديكارت"
	و " لوك " ، وظهور المذهب اللامادى .
٢٦٦	(أ) تصور " ديكارت " و"لوك" للعالم المادى
٢٧٥	(ب) موقف " باركلى " من المعرفة بين تصويرية
	" ديكارت " ، وتحريبيه " لوك " .
٢٨٠	(ج) المذهب اللامادى عند " باركلى " ، وأثر
	الفكر الديكارتى .

فهرس القسم الاول

صفحة	
١	تقديم بقلم الأستاذ الدكتور محمد على أبو ريسان
٧ - ٥	مقدمة
٣٥ - ٧	الفصل الاول : الفلسفة الحديثة
-	(البداية ، الخصائص ، منهج الدراسة)
١١	مقدمة فى الفلسفة الحديثة
١٢	١ - البداية التاريخية للعصور الحديثة
١٧	خصائص الفكر الفلسفى الحديث
١٧	أ - النزعة العلمية
٢٠	ب - الطابع الفردى
٢١	ج - سمة الدولية
٢٣	٣ - منهج دراسة الفلسفة الحديثة
٢٩	٤ - التعريف بالمذهب العقلى
٢٦ - ٢٣	الفصل الثانى : رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠)
-	(حياته - ومؤلفاته)
٣٥	١ - حياته
٢٥	أ - مرحلة الطفولة
٢٨	ب - ديكارت فى لافليش
٤٤	ج - " فى هولندا "
٤٩	د - " فى باريس بين الله والعلم والشهرة "
٥٦	هـ - موقف الفرنسيين والهولنديين من فلسفة
-	ديكارت الجديدة
٦٠	تعليق وتقييم
٦٠	أ - المرحلة الأولى
٦١	ب - المرحلة الثانية
٦٢	ج - المرحلة الثالثة
٧٠	٢ - مؤلفاته : عرض تحليلى لمؤلفات الفيلسوف
-	مع التعليق عليها

المفحة

الباب الثانى

مالبرانش بين الفلسفة والدين (٤٩ - ١٢٥)

٥٣ الفصل الأول : عرض تمهيدى للملة بين الفلسفة ، والدين

٥٣ ■ الملة بين الفلسفة والدين فى تاريخ الفكر الفلسفى

٥٦ أولا - الفلسفة والدين عند اليونان ...

٦٤ ثانيا - الفلسفة والدين فى العصر الوسيط ...

٧٠ ■ الاتجاهات الفلسفية التى سادت العصر الوسيط

٧٣ أ- اتجاه الفلسفة اليهودية ...

٧٥ ب- اتجاه الفلسفة المسيحية ...

٧٧ ج- اتجاه الفلسفة الإسلامية ...

٨٠ ■ الحركة المشائية الإسلامية بين الدين الإسلامى ،

والفلسفة اليونانية .

٨٢ ثالثا - الفلسفة والعلم والدين فى عصر النهضة ،

والعصر الحديث .

٩١ الفصل الثانى : مشكلة الوجود (الانطولوجيا) عند

مالبرانش .

٩٣ مقدمة

٩٤ أولا - وجود الله

الفصل الخامس :

٢٠٧ - ١٥٩	التأملات الميتافيزيقية " رؤية تحليلية "
١٦١	مقدمة :
	(١) الدعوة إلى التآنى ، وعدم التعجل فى
١٦١	اصدار الاحكام
١٦٣	أ - الشك فى العالم المادى المحسوس
	ب - وضوح المعارف وتميزها مرجعه
١٧٦	النفس وليس الحواس
١٨٤	ج - رؤية تحليلية ديكرتية على الافكار
	د - الوجود الموضوعى والصورى ، والاشرف
١٨٨	فى المفهوم الديكرتى
١٩٥	هـ - افتراض تعسفى
	<u>القسم الاول : البحث فى الادلة على وجود الاشياء</u>
٢٠٠	المادية
٢٠٤	القسم الثانى : البحث فى طبيعة الاشياء المادية .
٢٠٥	(أ) أمور منسوبة خطأ الى الطبيعة
	<u>القسم الثالث : تبرئة الطبيعة من تهمة خطئنا</u>
٢٠٦	فيما يتعلق بالامور النافعة أو الضارة .

الفصل الثالث : الصلة بين النفس والجسد ...
 ■ تفسير مالبرانش للصلة بين النفس والجسد ...

الباب الرابع

مشكلة المعرفة (الاستمولوجيا)

مقدمة ...
 الفصل الأول : نظرية المعانى ...
 الفصل الثانى : الرؤية فى الله ...
 ■ تعقيب وتحليل ...

الباب الخامس

مشكلة الأخلاق

تمهيد ...
 الفصل الاول : مفهوم الفضيلة بين العقل والحس ...
 ■ بين الحياة الدنيوية والأبدية السعيدة ...
 الفصل الثانى : العودة الى الله ...
 ■ أثر اللاهوت على مذهب الأخلاق عند مالبرانش ...
 الفصل الثالث : الأصول الديكارتية فى فلسفة مالبرانش ...
 ■ تمهيد ...
 أولا : موضوع المنهج والمعرفة ...
 ثانيا : موضوع الفيزيكا ...
 ثالثا : موضوع الانسان والصلة بين النفس والجسد ...
 رابعا : موضوع الألوهية ...
 خاتمة ...

فهرس القسم الثانى

١٧	تمهيد
	<u>الفصل الأول :</u>			
٢٣	المدرسة الديكارتية بعد ديكارت			
	<u>الفصل الثانى :</u>			
١	نيقولا مالبرانش ، حياته ، ومؤلفاته			
٣١	أولا - حياته
٣٧	ثانيا - المؤثرات الفلسفية على فكر			
	مالبرانش	
٤٠	ثالثا - مؤلفاته	
٤٥	تعليق وتقييم	



الصفحة

١٠٦	ثالثا : الصفات الالهية
١٠٧	١- الوجدانية
١٠٩	٢- الأزلية
١٠٩	٣- اللانهاية
١١١	٤- العلم (سبق العلم الإلهي)
١١٤	٥- القدرة
١١٩	٦- البساطة
١٢١	٧- الحقيق
١٢١	٨- روح المشورة
١٢٣	٩- السروح
١٢٤	١٠- الرحمة
١٢٥	١١- العدل

الباب الثالث

مشكلة الطبيعة " الفيزيقيا " (١٢٧ - ١٧٣)

١٢٩	مقدمة
١٣٣	الفصل الاول : كمال الدقة والنظام
١٤٢	* تعليق وتقييم
١٤٩	الفصل الثاني : العلوية المناسبة
١٥٠	أولا - مكانة العلوية من ميثافيزيقيا فالبرايش (مفهوم العلوية)
١٥٣	ثانيا - دور الالهوية في العلوية عندما لبرايش ومدى اسهامها في تنظيم الوجود
١٥٣	(أ) العلوية والطة بين النفس والحد
١٥٤	(ب) العلوية والامتداد المادى
١٥٧	(ج) تصور العلوية بين مالبرايش وداسيدهوم
١٦١	(د) العلوية عندما لبرايش بين تصور ديكرت والأشاعرة المسلمين

الصفحة

١٦٧	الفصل الثالث : الصلة بين النفس والجسد ...
١٧١	تفسير مالبرانش للصلة بين النفس والجسد ...

الباب الرابع

(١٧٥ - ٢٠٣)	مشكلة المعرفة (الابستمولوجيا)
---------------	---------------------------------

١٧٧	مقدمة ...
١٨١	الفصل الأول : نظرية المعانى ...
١٨٩	الفصل الثانى : الرؤية فى الله ...
١٩٦	تعقيب وتحليل ...

الباب الخامس

(٢٠٥ - ٢٤٥)	مشكلة الأخلاق
---------------	---------------

٢٠٧	تمهيد ...
٢١٣	الفصل الاول : مفهوم الفضيلة بين العقل والحس ...
٢١٦	بين الحياة الدنيوية والأبدية السعيدة ...
٢٢١	الفصل الثانى : العودة الى الله ...
٢٢٢	أثر اللاهوت على مذهب الأخلاق عند مالبرانش ...
٢٣١	الفصل الثالث : الأصول الديكارتية فى فلسفة مالبرانش ...
٢٣٣	تمهيد ...
٢٣٥	أولا : موضوع المنهج والمعرفة ...
٢٣٩	ثانيا : موضوع الفيزيقا ...
٢٤١	ثالثا : موضوع الإنسان والصلة بين النفس والجسد ...
٢٤٢	رابعا : موضوع الألوهية ...
٢٤٤	خاتمة ...

